

المركز الوطني للترجمة
تونس

بول ريكور

الوجود والمافية والجوف

لدى أفلاطون وأرسطو

درس ألقى في جامعة ستراسبورغ

سنة 1953-1954

ترجمة

فتحى انقزّو حبيب الجري

محمد بن ساسي محمد محبوب

بإشراف محمد محبوب



دار النشر سيناترا

المركز الوطني للترجمة

بول ريكور

الوجود والمافية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

درس ألقى في جامعة سترازابوغ
سنة 1953-1954

ترجمه :

فتحي إنقرزو - محمد بن ساسي
حبيب الجريبي - محمد محبوب

مراجعة :

محمد محبوب - محمد بن ساسي

أشرف على الترجمة ونسقها وقدم لها :
محمد محبوب

دار النشر سيناترا

الوجود والمأهبة والجوف
لدى أفلاطون وأرسطو

ريكور، بول - الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو - ترجمه
إنقرّو، فتحي - بن ساسي، محمّد - الجري، حبيب - محجوب، محمّد -
الحجم : 24x15,5 سم - عدد الصفحات : 302 صفحة، منشورات سيناترا -
المركز الوطني للترجمة، تونس 2012، سلسلة: ديوان الفلسفة

ر.د.م.ك.: 0-33-084-9973-978

أفلاطون - أرسطو - الوجود - الماهية - الجوهر - فلسفة يونانية - ريكور،
بول - ترجمة - إنقرّو، فتحي - بن ساسي، محمّد - الجري، حبيب - محجوب،
محمّد

الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن آراء يتبناها المركز الوطني للترجمة.

Paul Ricoeur

Être, essence et substance chez Platon et Aristote

Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953 - 1954

© édition du Seuil, janvier 2011

حقوق الترجمة العربية ونشرها وتوزيعها

وزارة الثقافة

دار سيناترا

© المركز الوطني للترجمة، تونس 2012، ط 1.

9، نهج المنستيري - 1006 - تونس

الهاتف: 71 567 377 (+216) / الفاكس: 567 308 (+216)

الواب: www.cenatra.nat.tn

البريد الإلكتروني: tarjamah@cenatra.nat.tn

تنبيه

هذا الكتاب في الأصل درس ألقاه «ريكور» في جامعة ستراسبورغ خلال السنة الجامعية 1953-1954. وقد اعتمدنا في ترجمته [منذ سنة 2008] النسخة الصادرة في باريس سنة 1982 عن CDU et SEDES، ثم لفت أصحاب الحقوق نظرنا إلى أن النسخة الوحيدة التي يحق لنا اعتمادها هي النسخة التي كان من المتوقع صدورها في جانفي 2011 عن دار سوي الباريسية، والتي قام بتحقيقها ومراجعتها جان لويس شليغل. وقد اضطرنا ذلك إلى انتظار صدور النشرة المشار إليها، وقممتُ شخصيا، بناء عليها، بمراجعة لكامل أجزاء الكتاب على أساس مرجعية هذه الطبعة التي تتميز بإضافات عديدة أهمها :

1. إنزال جميع إحالات «ريكور» إلى الهوامش
2. إضافة هوامش توضيحية هي من وضع المحقق
3. تصحيح علامات التنقيط التي كانت أحيانا غائبة أو ملتبسة
4. تصحيح جميع المفردات اليونانية وخاصة من حيث وضع علامات النبر وتوحيد طريقة كتابتها بالأحرف اليونانية والأحرف اللاتينية.
5. وقد عمدنا في ما يخص هذه النقطة الأخيرة إلى إثبات المقابل الصوتي للكلمات اليونانية بالحروف العربية وعمدنا قدر الإمكان إلى شكلها تيسيرا على القارئ.

وقد تقاسم المترجمون عمل الترجمة حسبما هو مبين بالمتن كما يلي [الإحالة على ترقيم الصفحات الأصلي بالنشرة الفرنسية : 2011]:

محمّد محجوب : من ص. [13] إلى ص. [103] ومن ص. [222] إلى ص. [240].
حيّيب الجربي : من ص. [105] إلى ص. [159].
فتحي إنقزو : من ص. [161] إلى ص. [240].
محمّد بن ساسي : من ص. [241] إلى ص. [345].

وقد راجعت بمعية الأستاذ محمّد بن ساسي كامل الترجمة، وقمت شخصيا بتوحيد المصطلح واللغة قدر الإمكان إلا متى بدا لي أنّ اختلاف الخيارات الترجّمية في بعض المصطلحات غير محلّ بوحدة الدرس ولا بمضمونه. وقد أرفقت بعض التعليقات الخاصة بالترجمة مشارا إليها باختصار [م.م.] أما بقية الهوامش فقد تركناها كما جاءت في الطبعة المعتمدة دون تغيير.

وأخيرا لا بدّ أن نشكر للسيدة «كاثرين غولدنشتاين» [Catherine Goldenstein] والسيد «جان - لويس شليغل» [Jean-Louis Schlegel] مساعدتهما الكريمة والحريصة في إنجاز هذا العمل وإخراجه للقارئ العربي. لقد أصبح لتونس من خلال هذه الترجمة ومن خلال غيرها مما أنجزه وينجزه المركز الوطني للترجمة من نصوص «ريكور» اللافّة، تقليد واضح ومحترم في ترجمة «ريكور»، نرجو أن يتواصل بمزيد المشاريع ولاسيما في حقل الفينومينولوجيا والتأويلية.

تونس في أبريل 2011
محمّد محجوب

[13] غَايَةُ الدَّرْسِ وَمَخْطَطُهُ

ترجمة: محمد محجوب

إنَّ أقصى أغراض هذا الدَّرس هو معاودة الأسس الأنطولوجية لفلسفتنا الغربية، وفهم قصدها بواسطة تاريخ بدايتها.

وأما أقرب غايات هذا الدرس ففهم أبعاد الجدل بين «أفلاطون» و«أرسطو»، وإدراك الأصل لإيقاع ما لفلسفتنا ضمن هذا الجدل. وإنه لمن المبتذل أن نقول إن هذا الإيقاع هو إيقاع فلسفة للماهية وفلسفة للجوهر. فذلك صحيح جزئيا. ولكنَّ الإسهام الحقيقي لـ«أفلاطون» و«أرسطو» في الميتافزيقا هو أبعد من ذلك. فـ«أفلاطون» ليس فقط منظر الصور أو المثل، وإنما هو ذاك الذي كان الأشدَّ دحضا لأفلاطونية بدائية وساذجة قد تتسب إلى نظرية المثل. ذلك أننا نشهد، بداية من محاوراة برمانيدس [Parménide]، تَكُون أنطولوجيا من الدَّرجة الثانية هي الخدمة الأفلاطونية الحقيقة للأنطولوجيا. وإنه ليتوجب علينا (لفهم ذلك) أن نفهم جيّد الفهم ما سنسمّيه أنطولوجيا الدَّرجة الأولى، وأن نعثر على الأسباب القوية جدّا لنظرية المثل، مادام النظر في فكرتي الوجود واللاوجود لا يمثل مردودا من مردودات الأنطولوجيا الأولى، بقدر ما يمثل وضعاً لأسسها موضع السؤال. ذلك ما يفسّر أننا سنتوقّف أولا عند هذه الأنطولوجيا الأولى التي سنبحث عن تعليلها ضمن تبرير للكلمة الإنسانية أكثر مما نبحث عنه ضمن تفسير الواقع. فإنما لدى هذا المستوى تتقوّم فكرة "وجود حقيقي" (أنتوس أن= ὄντως ὄν) والمثال تحديدا. أما الأنطولوجيا الجذرية فإنما تصدر عن مضاعفة للسؤال عن الوجود: ما وجود هذه الوجودات، (أي) هذه

بول ريكور

الموجودات الأصلية التي سميناها صوراً؟ وفي أي الأحوال يكون الوجود قابلاً لأن يُتَعَقَّل [pensable]؟ إن هذه الأنطولوجيا التقديرية هي التي ستشغلنا خلال القسم الثاني¹.

ولكن «أرسطو» ليس أقلّ صعوبة وتعقيداً. فالمُنَاطِر الظاهر للماهية الأفلاطونية هو الجوهر الأرسطي. ومع ذلك فإن فلسفة الجوهر هذه التي سرعان ما نُرجعها إلى فلسفة للجوهر الحسي، الطبيعي، إنما تؤخذ هي أيضاً ضمن بحث في "الوجود بما هو وجود". فالميتافيزيقا لا تباشر الجوهر الحسي إلا انطلاقاً من هذه الإشكالية الجذرية التي سندرسها ضمن القسم الأول من الدرس المخصّص لـ«أرسطو». بل إن موضوع الطبيعيات لا يقدّم ضمن الميتافيزيقا إلا بما هو مرحلة تتوسط بلورة "الوجود بما هو وجود"، وتحديد جوهر أُسمى، جوهر فاضل [substance excellente]، أول. إنّ هذا المذهب الأخير هو الذي يظهر كتحقيقٍ لبرنامج الميتافيزيقا. وستتناوله ضمن القسم الثاني من هذا الدرس عينه. وإذا فليست الأنطولوجيا الأرسطية مجرد نقيضة للأفلاطونية. فالأنطولوجيا الجذرية الأرسطية هي مع أنطولوجيا «أفلاطون» في علاقة من التواصل والتعارض اللطيف (مما قد يُظن). ذلك ما يجب فهمه إذا ما رمنا أن نعطي لهذا التعارض المبتذل بين فلسفة ماهية وفلسفة جوهر مداه الحقيقي.

1 - المقصود هو القسم الثاني من الجزء المخصّص لـ«أفلاطون» ضمن هذا الدرس. (م.م.)

.I [17]

أفلاطون

[19] القسم الأول

"الوجود الحقيقي" أو المثال

ترجمة محمد محجوب

[21] مبحث هذا القسم الأول هو المؤشر الأنطولوجي الذي علّقه «أفلاطون» على المثل [Idées] أو الصّور [formes]: فمن العسير الرّجوع إلى أصل المشكل الأفلاطوني، ولا بدّ لذلك من أن ننسى النّقد الأرسطي الذي يوجهه («أرسطو») من منظور فلسفته التي له، إذ ينسب إلى «أفلاطون» أنه قد يكون أسند للمثل، التي ليست آخر الأمر إلا صفات ممكنة للأشياء، جدارة الوجود التي إنما تحقّق لذوات الصفات، أي للأشياء الموجودة عينها. فإذا ما ابتدأنا مثل هذا الابتداء، ظهرت لنا الأفلاطونية خلفاً كبيراً، ولا إمكان لمعاودتها في حدّ ذاتها. وبالإضافة إلى النّقد الأرسطي، فلا بدّ أيضاً أن ننسى السّؤال الأرسطي الذي يهدف إلى فهم "لماذا" الأشياء الموجودة (δύοτι)، أي إلى تعليل الواقع كما هو. لا بدّ أن يسترسل المرء مع أسلوب التساؤل السقراطي عينه، وأن ينصت إلى السّؤال الذي يطرحه هو علينا، حتى يكشف عن كلّ ما هو متضمّن في سؤاله المخصوص.

[23] الفصل الأول

مدلول الأيدوس الأفلاطوني

يولد سؤال الماهية من سؤال يصاغ ضمن الحدود التالية: "ما هو كذا؟" ماهي الشجاعة، مثلاً، ما هي الفضيلة؟ (انظر مثلاً: لاخيس، 190 ج، وما يليها).

الملاحظة الأولى:

ما سُئِلَ مثل هذا السؤال؟ إن السؤال لا ينبجس في حدّته الاستفهاميّة إلا لدى مُحاوَرٍ قد أقام هو نفسه ضمن ضرب من القلق، ما هو بالقلق الحياتي، وإنما هو قلق معرفي، لم يعد الفكر معه يرتضي أجوبة تُعَدّد (الأشياء) نتعطف (بعضها على بعض): في لاخيس، 191 د: ("لا فقط... بل أيضاً"؛ "بل وكذلك... و... و..."). فالفكر الذي خيبت ظنّه "سذاجة" التعريفات الأولى، وأنهكه عطف المظاهر أو الأنواع بعضها على بعض، هو الآن يطالب بإخضاعها إلى صفة غالبية، وإلى جنس أعلى.

الملاحظة الثانية:

ستحدّد الماهية بوظيفة وحدة وهويّة (لاخيس، 191 هـ) فالمثال واحد (μία = $\mu\acute{\iota}\alpha$) وهو هو (تُوأوتو = $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$). فلنا مثال واحد، عوضاً من حالات عديدة (انظر هيباس الكبير 288 أ: أوتوتو كالون = $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ [24] وترجمه "بالجميل في ذاته"، مما يدلّ على استمرار دلالة كلمائنا). لا بدّ من طفرة في الفكر، لا بدّ من قفزة له يمرّ بها من مستوى التعداد إلى مستوى "الهو هو"، من الشّمول إلى التضمّن. هذه الوظيفة هي التي يدلّ عليها لفظ "أيدوس" ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$)

بول ريكور

أو "إديا" [انظر يوطفرون، 5د، "ما هو مثال كذا..."]. ولهذا اللفظ حسب «تايلور» [Taylor] أصل في علم الهندسة ولعلّه يدلّ على المحيط الذي لشكل من الأشكال. أما «روس» [Ross] فيبين كيف إنّ «أفلاطون» أخذ الكلمة من اللغة الدارجة، وهي مشبعة بعدّ، إذ تدل على المحيط الخارجي، ولكنها تدل كذلك على البنية الداخلية [Beschaffenheit] لشكل ما. فلكلمة أيدوس معنى نصف منطقي بعدّ (إذ تدل على موضع نوع من الأنواع ضمن تصنيف ما)؛ "الأيدوس" هو المظهر الذي يتخذه شيء ما¹.

يظلّ البصر إذاً في أصل كلّ معاني الكلمة: فـ "الأيدوس" هو الشكل المنظور (راجع اللاتينية *forma*). وثمة هاهنا، حسب «دياس» [Diès]، ترقية [visualisation] للمعقول، واستدراج إعلاءات متتالية للتطر (التأمل)، وتحويل أفلاطوني للمنظور إلى المعقول، وكلمة أيدوس هي نفسها "تحتمل" مثل هذا التحويل.

[25] الملاحظة الثالثة:

إن السؤال عن الوجود هو منذ البداية سؤال يجري من تحت وظيفة الوحدة التي للماهية. لفظة "être" (هو)، (ماثلةً هاهنا بعدّ: ما هو...؟ ما الذي يمكن أن يكون هو...؟ (لاخيس 190هـ)). فالسؤال يحتوي دائماً على لفظة "être" (هو)، راجع هيباس الكبير، 288 أ، حيث تُستعمل لفظة "être" (هو) مرتين: الأشياء هي جميلة وموجودة: "إذا ما كان [existe] جمال في ذاته، فإن الأشياء التي تقول عنها إنها هي جميلة هي فعلاً كذلك موجودة" (حسب ترجمة «كروازي» [Croiset])². فالوجود بما هو كيان [existence] إنما يظهر هاهنا بعدّ أساساً للوجود بما هو رابطة: إمّا يكون الجمال ذاته [si le beau lui-même est -] فهذا الشيء يكون جميلاً. لا شك أن مقطع هيباس الكبير 292 ج-و، يسهو عن لفظة "الوجود" في استعمالها المطلق. وسوف يبدو السؤال عن وجود الماهية، من بعد ذلك، بمثابة سؤال الماهية المضاعف. فسؤال الأفلاطونية النهائي هو سؤال مطروح بعدّ في البداية، أي في استعمالي

1 - راجع: W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951 (AC): [قام الناشر المحقق ج. ل. شليغل، بإزالة الإحالات التي كان «ريكور» أدرجها داخل النص، إلى الهوامش. وقد أشار إلى ذلك في كل مرة باختصار (AC)].

2 - ظهرت ترجمة «كروازي» لهيباس الكبير ضمن نشرة Belles Lettres، سنة 1920.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لفظة "الوجود". إننا نتلمّح المشكل العسير: ما العلاقة بين استعمال لفظه «الوجود»، في معنى الرابطة وفي معنى الكيان المطلق؟ فالأفلاطونية برمتها تتمثل في الانزلاق من فعل للوجود مخفف التبرّة (ومصرّف في أزمنة الضمائر) إلى صيغة اسم فاعل [أُن=ὄν] ترجمه الصيغة الإلاتينية *ens*، ثم إلى اسم الفاعل الممخّض للاسمية (فنمرّ من تي أن إلى تُو أن وبعد ذلك إلى *ousia* التي يترجمها «جيلسن» [Gilson] بـ«étance» [الموجودية]). يبدو أن هذه السلسلة من التكافؤات حاضرة منذ البداية في الأفلاطونية [فالأوسيا تظهر في اقراطيلوس، 401ج]. وثمة إمكانية لمناقلة كلّ وظائف لفظة «الوجود»، مثلما نلاحظ (ذلك) في محاوراة السفسطائي، 246 أ (إستي (ἔστι)، أن (ὄν)، تُو أن (τὸ ὄν)، أيتائي (εἶναι)، أوسيا (οὐσία)).

[26] الملاحظة الرابعة:

ما علاقة الماهية بالأشياء؟ إن المعجم الأفلاطوني مرّن جدّا في البداية. ومنذ لاخيس، فإنّ علاقة الماهية بالأشياء هي علاقة تضمّن (192أ): الماهية "في" الأشياء. ويستعاد العديد من أعلى ويؤسس في التعريف. والماهية تعلو على الأشياء جميعا لها، واستعادة. إنّ القصد الأنطولوجي هاهنا لا يفرّق بعدد بين الماهية والأشياء: فعلاقة التضمّن هذه حاضرة في المحاورات الأولى، ولكنّها غير واعية. لذلك يتردّد المعجم الأفلاطوني: فتكون الماهية في "en"، (أو) خلال "dia". وتكون الهويّة حاضرة في التبدّل، متنقّلة خلال الحالات (انظر مينون، 74أ، 77أ، حيث يتأتّى «أفلاطون» إلى أن يقول هناك إنها الكلّ للأشياء العديدة، هذا "الكلّ" الذي سيصبح هو "الكلّي" الأرسطي). وعلى كلّ حال، لا يزال الأمر هاهنا دون علاقة المحاكاة. فعلاقة المحاكاة، التي يحكمها التّموذج الرياضي، ستظهر ضمن تفكير يتمحور حول الصّور الرياضيّة، وحول عدم مطابقة النسخة للنموذج داخل النّظام الخلقي. وهي ستعوّض المشاركة، المتكيسيس، التي كانت تعني في البداية العلاقة المعكوسة التي للأشياء بماهيتها. فالماهية، في المحاورات الأولى، موجودة في الأشياء، والأشياء، على العكس من ذلك، لها (ال) ماهية (مينون، 72). [وللاشارة، فإنّ الترجمة الفرنسية لا تحترم بنية لفظة متيكيسيس، "المشاركة"، التي تعني أن تكون لك مشاركة في]: فهي

علاقةً جدليةً بين الوجود والملك [avoir]، فوجود الماهية هو أنّ لها الأشياء. هكذا مثلاً يقرب مينون⁷² ج الفعلين: مابه تكون الفضائل هو ما تملك. ووسيلة كيانها (ما "به" تكون) إنما هو الأساسي الذي لها. وفي بداية الأفلاطونية، فإنّ الممكن [27] هو الممكن الذي للواقع، وليس الممكن بما هو الواقع. إنّ أهمية الأفلاطونية هي أهمية تستغرقها بدياً وظيفه الماهية بالنسبة إلى الأشياء؛ لذلك فإنّ فعل "الوجود" لا نبرة له في البداية. ولن يؤكد «أفلاطون» على الوجود في ذاته إلا عندما سببرز نقصان علاقة الماهية بالأشياء، أي عندما سيظهر أنّ الأشياء ليست إلا أشباهاً. سيلجّ ساعته على المسافة التي بين الأشياء الجزئية والماهيات لا على ما بينها من علاقة الملك. فالمحسوس "ليس له المعقول"، ولذلك لا يمكنه أن يعطيه. لن يمكنه إلا أن "يذكر" به، وأن يثيره "تذكراً". سيكون ثمة تضامن بين التذكر بما هو محاكاة بعيدة (لا اقتضاء) وبين معرفة المعقول.

الملاحظة الخامسة:

يحتوي المثال منذ بداية الأفلاطونية على كثير ما؛ فهو على وحدته يقبل التحليل. ذلك هو شرط التعريف عينه، إذ يفترض أنّ المثال إذا كان واحداً بالنظر إلى مثالاته [exemples]، فهو قابل للقسمة بالنظر إلى صفاته (لاخيس، 192 ب). فالتعريف إذاً بما هو تعويض للمعرّف (البسيط) بالمعرّف (الكثير)، يفترض أنّ المثال هو منذ البداية تعدد متمفصل: لا جدّة لمحاورة السفسطاني إذاً في هذا الباب. فنحن نجد في المحاورات الأولى المصدر المشترك لمشكل "تواصل الأجناس" الأفلاطوني ولمشكل تراتب الجنس - النوع الأرسطي. فتواصل الأجناس يعني أنّ بعض المَعْرِفات¹ تتواتى فيما بينها، وهذه المواتاة هي التي تشهد بها الرابطة. التعريف إسناد أهملت فيه الرابطة: فالمعرّف يحتوي على الإسناد من دون لفظة الوجود. ومن جهة أخرى فإنّ هذه الصعوبات عينها [28] هي التي ستظهر بخصوص التعريف وتواصل الأجناس.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الملاحظة السادسة:

إنّ مشكل التعريف هو منذ البداية معلق إلى مشكل اللغة، من خلال الاسم. من صاحب الكلمة؟ إن وظيفة وحدة الماهية وهويتها وظيفة مرسومة في الاسم. ومشكل الماهية هو مشكل تبرير اللغة؛ إن مشكل نقد اللغة¹ هو المشكل الذي سيشغلنا في الفصل التالي.

1 - راجع :

Brice Parain, *Essai sur la nature et la fonction du langage*, Gallimard, «Bibliothèque des Idées», 1943 (AC).

[29] الفصل الثاني

الماهية واللغة

مشكل الماهية هو عين مشكل اللغة والتسمية. فالسؤال: "عمّا هي الفضيلة وعمّا هي الشجاعة" يساوي السؤال عمّا "نسميه الفضيلة والشجاعة". إن المشكل الأفلاطوني هو مشكل تأسيس، ونقد للغة.

- 1 - فيم تكون الماهية أساساً للكلمة؟
- 2 - ما الذي، من الماهية، يعرفنا عليه فعل التسمية؟

1 - تحليل محاوره اقراطيلوس:

في اقراطيلوس، تُطرح الأطروحات ضمن حدي صراع العصر بين "الطبيعة" و"الاصطلاح". وهاتان الأطروحتان هما أطروحتا «اقراطيلوس» و«هزموجينس» اللذين يقرّ أولهما أنّ التسمية "صحيحة" بالطبع، وثانيهما أنّ التسمية "اصطلاح" يسمي مألوفاً. الحلّ ملتبس: فالأطروحتان مقبولتان ومرفوضتان في آن. إنّ معرفة ما إذا كانت اللغة "بالطبع" أو "بالاصطلاح"، هي مسألة ترجع إلى السفسطة. و«سقراط» يواجه الموقفين ولكّنه لا يقبل لا هذا الموقف ولا ذاك.

[30] إلا أنه سيعمد إلى نقل المشكل من الواقع إلى الواجب: لماذا جعلت اللغة؟ إنها جعلت للدلالة على الواقع. فالدلالة هي أساس التسمية الصحيحة. ولو كانت اللغة صحيحة، لنقلت لنا الماهية. والحقيقة أنّ اللغة ليست وفيه لطبيعة الأشياء: فاللغة حسب أسطورة اقراطيلوس (439 ب) قد وضعها

"مشرّع سكران"¹، لا يقتصد، وهي تحمل أثر هذه الخطيئة الأصلية. ويعبر هذا الانقلاب وهذا التآرجح بين الأطروحتين، عن وضع اللغة عينه: فهي من جهة علامة الواقع، ولكته لا يؤمن، في الآن نفسه، أن تكون وهم معرفة. فموقع اللغة هو الالتباس. ولا يمكن للاشتقاق أن يحل محلّ الجدل، ومحلّ العلم. إنّ هذه العلاقة المعقّدة، علاقة الوفاء والخيانة، هي من ماهية اللغة. فليس شأن الفلسفة مساءلة الكلمات، وإنما شأنها مساءلة الأشياء ذاتها. ولا بدّ من أن نلاحظ أنّ لفظة الجدل تظهر هاهنا لأول مرة ضمن الأفلاطونية (١439)². فالمعرفة الحقيقية ترجع بالكلمات احتكاماً إلى الواقع، والجدليّ الجيد هو الذي ينتقل من الكلمات إلى الواقع، فهو المشرّع الصالح. إنّ إنجاز فلسفة ماهية يعني أن نطلب الماهية حاكماً على اللغة.

[31]

2 - ما هي السمات الجديدة التي تظهرها في عين الماهية هذه العلاقة الملتبسة بين الكلمة والماهية؟

أ. السمة الأولى: الماهية هي ما يمنع أن يتحوّل كلّ شيء في اللغة إلى اختراع تحكّمي.

يستند أفلاطون، إلى التعارض التقليدي في عصره بين ما هو "بالطبع" وما هو "بالاصطلاح". فإذا كانت اللغة اصطلاحاً، فلها، بما هي من عمل الناس، تاريخ. ولكته لا يمكننا أن نحصرها في التاريخ: فالماهية هي ما يمنع أن يتحوّل كلّ شيء في اللغة إلى اختراع تحكّمي. إنّ اللغة تفد على الإنسان من غير أن يقدر هو على إخضاعها إلى تحكّمه. والمرور من اليغين إلى الـ"لوغوس" يعني أنّه لا يمكننا أن نقول أيّ شيء اتفق. فتبدو أطروحة الاصطلاح، وانزلاق الدلالات في الزمان، دائمة الارتباط بالأطروحة الأنطولوجية للضرورة الكلّية. لذلك فإنّ محاورة أقراتيلوس، من قبل محاورة ثياتيتوس ولكن مثلها، تهاجم في قسمها الأول أطروحة "بروتاغوراس"، عن "الإنسان مقياساً لكلّ الأشياء"،

1 - غابت لفظة "سكران" من ترجمة شمبيري، GF فلاماريون، 1967، ص. 471. بل إنّ الأسماء (حسب تلك الترجمة) قد تكون "سقطت في ضرب من الدوار" و"تداخلت" في ما بينها.

2 - لا يظهر "المشرّع الجدلي" هنا، بل في أقراتيلوس 390 ج.

وتعترضها بالأوسيا مقياساً للغة. وهذه (مع يوطفرون، 11 أ) من أولى المناسبات التي تطلق فيها على الوجود الصيغة المصدرية للأوسيا. فقصد المصدر هاهنا هو قصد مضادٌ للذاتية: "أَوْتِظُنُّ أَنَّ الأوسيا ملك كل واحد منّا؟". وإنَّ الإنسان ليَكُونُ مقياس كل شيء لو لم تكن اللغة إلا اصطلاحاً (385 ج). فالأوسيا هي مقياس اللغة: وأمّا الإنسان صانع الدلالات، فهو نفسه مقيسٌ بالوجود الذي للدلالات (383 د). إنَّ الجدل السوسولوجي بين الطبيعة والاصطلاح يتحوّل إلى جدل أنطولوجي بين الوجود والمظهر. والدّوَكِين هو مقياس الإنسان، ومقياس الاصطلاح (انظر ارتباط اللغة والمظهر في 386 أ-ج). [32] ويحدّد «أفلاطون» بعد ذلك (386 هـ) وجوداً لذاته، وواقعية دلالات. إنَّ مشكل الماهية هو مشكل لغة مطلقة، ولغة "صحيحة". فلو أمكننا أن "نبصر" الدلالات لَكُنَّا بمحضر "الاسم في ذاته" (اقراطيلوس، 389 د)؛ ذلك هو عمل مشرّع اللغة الحقيقية، "إذ يحدّق في ما هو الاسم المطلق" (نفس المعطيات)؛ لعلّ هذا المشرّع المثالي يكون هو بالذات الجدلي.

إنّنا هكذا لدى جذر واقعية الدلالات (التي يصرّح بها في 386 هـ). وفعلًا فإنّ أحد مصادر أنطولوجيا الماهيات هو رفض الذاتية ورفض القول بتاريخية اللغة. فتُسَوَّى الماهية بالوجود، ويُردّ الاصطلاح إلى المظهر. إنَّ اللغة الاصطلاحية هي المظهرُ إذًا. ولقد زعم «روس» أنّ «أفلاطون» لا يهتم بالوجود المطلق إلّا في خصوص الماهيات الرياضية وذلك بفعل ما تحمله معها من الاختلاف بين الأنموذج والنسخة. إلّا أنّ حقيقة الماهية تظهر منذ البداية، بفعل مشكلة اللغة. فإنّ «أفلاطون» لم يقل إن الماهية بيدها أمرُ الأشياء (فيدون)، إلّا لأنّه كان قال إنّ بيدها أمرَ الكلمات (اقراطيلوس، 439 أ). وإذا قال «أفلاطون» إنّ الأشياء تحاكي الماهيات، فما ذاك إلّا لأنّ اللغة تحاكي الوقائع. فمشكل المحاكاة قد طُرِحَ أوّل ما طُرِحَ بخصوص اللغة. لا بدّ إذًا من الدّهاب إلى الأشياء ذاتها بتجنب الكلمات، ولا بدّ من المرور من النسخة "اللفظية" إلى الأنموذج "الحقيقي". وقد يكون من مواطن ضعف الأفلاطونية

أنها تقدّم علامات اللغة رسوماً، ومحاكيات، [33] بالنسبة إلى الحقائق في ذاتها، تلك التي يتعين أن نحاول إدراكها قفزا على "الظلال"، والكلمات بعض أنواع "الظلال". إنّ هذه السبيل هي طريق الكهف، حيث الكلمة هي أول الظلال. ولأن أفلاطون، قد انطلق من اللغة، فإن كامل فلسفة الماهية التي له تحمل أثر اللغة. المعنى سابق على الكلمة. فهو إذاً أول الأسبقيات، وأول تعاليات الوجود على المظهر. ويمكننا أن نضيف أن مشكل تأمل النموذج والمحاكاة إنما يرجع في أصله إلى مشكل أساس اللغة، مادام المشرع المثالي "ينظر" إلى الأشياء "محاكاة" لها في الكلمات (439 أ). من هنا ما نتوهمه نحن بلا شك من فكرة اعتبار النماذج مباشرة وبدون نسخ، وإذا من فكرة الذهاب إلى الأشياء ذاتها، بدون الكلمات (439 ب). فكيف تحمل فلسفة الماهيات أثر هذا المنطلق اللساني؟

ب. السمة الثانية: للولوج إلى مشكل الماهية بواسطة اللغة نتيجة عكسية: فكل فلسفة الماهية تحمل أثر هذا المنطلق اللساني (وفي مقالة الألف¹ من ما بعد الطبيعة، يسمّى أرسطو، «اقراطيلوس»، أول معلّم «أفلاطون»).

إن الفعل الأساسي للكلام عند أفلاطون، ليس فعل الإضافة، وإنما هو فعل التسمية، أي فعل تمييز الواقع، وهو الفعل الذي يتمثل في تسطير حدّ لفظي للأشياء. فالتفكير الأفلاطوني لا يتعلّق في بدايته بالحكم، وإنما يتعلّق بالمفهوم. زد على ذلك أنّ التكلم يعني السعي إلى تبليغ شيء ما لشخص ما؛ فاللغة تقتضي تبادلاً بين ذوات. هي إذاً في آن أداة تعلم وتميز، إذ [34] باللغة "يعلم بعضنا بعضاً، وبها نميز الأشياء بحسب طبائعها" (388 ب). ولكن التسمية، أي التمييز، ترجع على التعليم في 387 ج. لذلك فإن اللغة لا تتوجه إلى الغير إلا لأنها تتعلق قبل ذلك بالأشياء. فنحن أولاً نميز الأشياء "بطبائعها" [اقراطيلوس 387 ج و 388 ج]. فالتكلم ممارسة "براكسيس" تتعلق بالأشياء (πράγματα² 387 ج)، وما يعطي للأشياء طبيعة ما إنما هو الأوسيا التي لها. إنّ هذه النتيجة هامة بالنظر إلى كامل الأنطولوجيا الأفلاطونية. فالوجود متقطع أساساً. إنه ينتشر من البداية ضمن وقائع متعددة، ضمن وجودات (كثيرة). وبفعل هذا التفكير في

1 - 987 30.

2 - تُقرأ: براغماتا.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

اللغة، يتتبع «أفلاطون» من الآن عن «برمانيدس» الذي يرى أنه لا يمكن تعقل اللاوجود لأن الوجود أحد. أما لدى «أفلاطون»، فهو من الوهلة الأولى كثير¹. إنَّ الأنطولوجيا الأفلاطونية هي أنطولوجيا تعددية: فلأنه ثمة كلمات (كثيرة)، ثمة وجودات (كثيرة) (تأنطاً). ولذلك كانت الأفلاطونية فلسفة منخرطة في تفكير عن تعالق الوجودات فيما بينها، إذ كلَّ وجود هو ما هو، ولكنه ليس كلَّ ما سواه. فالوجود واللاوجود مقولتان تستلزم كلَّ واحدة منهما الأخرى: الوجود هو ما هو وفي نفس الوقت ليس هو الوجودات الأخرى. لقد أقرَّ «برمانيدس»، على العكس من ذلك، تماهي الوجود والواحد. أما «أفلاطون»، فلقد كان منذ البداية ألصق بالأرض. إنَّ الأنطولوجيا التعددية هي أنطولوجيا علائقية. وحسب «دياس»، فإن فلسفة «برمانيدس» تحتوي على قمة واحدة، أما عند «أفلاطون»، فإنه يمكننا أن نتبين «سلسلة من الذرى [35] غير المتصلة» هي «الموجودات بحق» (الجميل، الحق، إلخ). هكذا تكون الأفلاطونية استقصاء لحقل تعددي من الدلالات، إذ تعرّف الأنطولوجيا بكونها تفحصا لمشهد يحتوي على أشياء تستحق أن نراها، و«لسهل من الحقائق». وإن نواميس الماهية لمتضمنة في هذا التعدد:

- ناموس التعيين المميّز: فأن تفكر هو قبل كلّ شيء أن تفرّق، وتفصل، وتعرّف على الشيء بما هو ليس الوقائع الأخرى. وأن تتفلسف هو أن تتعرف على حدود معرفة ما بما هي ليست معرفة أخرى. وفي هذا المعنى فإن الأفلاطونية تقف ضد الكنتية التي ترى التفكير ربطاً، واستعادة لكثرة المظاهر في الوحدة. بل التفكير عند «أفلاطون» هو التفريق قبل الربط. إنَّ المشكل الأفلاطوني مماثل بهذا المعنى لمشكل الوضوح الديكارتية، إذ لا يبلغ الوضوح كماله إلا في التميّز بما هو تعديد حقل هو في بدايته مبهم [انظر اقراطيلوس، 386هـ]. فيتعلق الأمر ثمة بـ "وجود وجود": ويكون التعيين هو الفعل التوزيعي الذي يخرج وجود الأشياء شيئاً شيئاً، ويجعل لكلّ واقع

1 - راجع:

Auguste Diès, *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*, «Bibliothèque des archives de philosophie», Beauchesne, 1927, tome II, p. 476 (AC).

طبعته، راجع فيدون 78د، الجمهورية، الكتاب السادس 490ب، الجمهورية، الكتاب السابع 532أ، الجمهورية، الكتاب السادس 476أ.

- الناموس الثاني: لم يعد مشكل الوجود، في المفرد، قابلاً للتعريف. إن الأفلاطونية تقف أول ما تقف في مستوى الوجود المتعين، وإذا في مستوى عِدّة منظّمة من الدلالات. فالمثل تحصّل كوجودات؛ لا بدّ إذاً من التساؤل عن وجود هذه المثل، وعن وجود هذه الموجودات. الوجود غير قابل للتعريف، ومشكل الوجود أشدّ المشاكل غموضاً. هكذا تتحول البداهة الأولى البرمانيديّة المزعومة إلى آخر البداهات. إن الغموض المشترك للوجود واللاوجود هو مقابلُ مبدأ التمييز هذا. فالوجود (في المفرد) هو ذاك الذي لا يقبل التعديد، وهو ذاك المشارَك بالمثل، أي بالوجودات العليا التي تنتقل [36] عبر الأجناس. لن يتعلق الأمر بالوجود بما هو مثل، وإنما بالوجود الذي للمثل.

خاتمة الفصلين الأول والثاني

1. إنّ وظيفة الوحدة والهوية اللتين للمثال هي في آخر الأمر لازمة مبدأ أكثر أساسية، ألا وهو مبدأ تعيّن الماهيات. فهذا المبدأ يعطي الماهيات، داخل الأفلاطونية، ضرباً من الفردية، والأوتو إنما هو الإيسي، أي العين (l'en-) (personne) الذي يجعل أنّ لكلّ ماهية حدّاً منه تحمل لقبها كأيدوس.

2. يتطابق التقابل الإستمولوجي "وجود/مظهر" مع التقابل الفيزيائي "وجود/صيرورة"، وذلك منذ البداية، لأنهما يتطابقان داخل اللغة: إذ مظهر الكلمات هو صيرورة اللغة: فأن أقول "الأشياء كما تبدولي" وأن أقول "إن الأشياء تجري" فذلك هو هو. لقد قاد أفلاطون، دوماً نفس الحملة على «بروتاغوراس» وعلى «هيرقليطس». وما تطابق "الإنسان مقياساً لكل الأشياء" مع "السيلان الكلّي" إلّا من عمل "المشرّع السكران". فإنه هو الذي يخلع على مظهر الوجود المقياس الموهوم للإنسان، لأنه هو نفسه تائه مارق. لذلك ستكون للماهية، في المقابل، وظيفة وحدة وهوية: هي بمثابة الفُرصة التي توقف «هيرقليطس»، وهي التي تمنع الأشياء من الانزلاق (اقراطيلوس، 439 د - هـ). فالهيرقليطسية

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

عند أفلاطون، هي فلسفة "سيلان أنف"، ومخاط لا يحتبس [440d]؛ إنها فلسفة رَعوم. وإنما تفلت الأشياء من التغير لأن لها تعيّنًا متميّرًا.

3. تحمل اللغة في طياتها خطأ آخر من التفكير، هو التفكير في الإضافات. فالتحقيق في [37] اللغة هو الذي يوحد ما كنّا ظنناه فلسفتين مختلفتين، إذ الكلمة تسمية، ولكنها أيضًا جملة (اسم - فعل). إنّ اللغة هي (موضع) العناق الأول [السفسطائي، 262ج] بين الاسم والفعل. فالتحقيق في اللغة يتضمّن التحقيق في الإضافات. وإذا كانت تعدّدية الدلالات تتضمّن تفكيرًا في مبدأ التعيّن المتميز، فإنّ تضاييف الفعل والاسم يستدعي تفكيرًا في الاستلزامات والأرواف.

لقد ألحّ أفلاطون، في مرحلته الأولى على التمييز بين الدلالات، وعلى العلاقة التي تربط المحسوس بالماهية التي تحمل اسمه: كيف تتغير الأشياء الجميلة في حين يبقى الجميل؟ ثم ظهرت من بعد ذلك علاقة الأشياء فيما بينها كمشكل أهم. ولكنه كان يكفي أن نحول انتباهنا ليرز في الصدارة مشكل علاقة الماهيات (فيما بينها)، فإنّ التحقيق في اللغة كان يمسك بوجهي الأفلاطونية (هذين) مجتمعين.

1 - المرحلة الأولى، هكذا قرأناها: première phase ولم نقرّ phrase. [م.م.].

العلم والماهية

I. - "الظن" بما هو سلب العلم

ستكونُ غاية الفصول الأربعة التالية بلورة العلاقات بين العلم (إبستمي = ἐπιστήμη)، والحقيقة (أليشيا = ἀληθεια) والوجود. ويتعلق الأمرُ بأن نعرف ما هي أفعال النفس ومناهج المعرفة التي نقبض ضمنها على الماهية والوجود. وفيما يبدو فإنه لا ينبغي أن يعلمنا هذا التحقيق شيئاً، لأن العلم عند «أفلاطون» لا يُعرّف أبداً بمعايير ذاتية (معايير اليقين، والنجاعة، والديمومة، والصمود أمام الشك، إلخ.)، وإنما هو يعرفُ بموضوعه (فمشكل اليقين الديكارتي لا وجود له داخل الأفلاطونية). ليست المعايير الذاتية هي المعايير الأولى: فإن العلم إنما يبقى لأن الموضوع باقٍ [انظر مينون (98أ)، فيدون (66أ، 98أ)] حول ضرورة العلم وبقائه في النفس). ليست المعايير السيكلوجية للعلم إلا الظل الذي تحمله في النفس مناسباتها من الخصائص الأولى للماهية. بل إنه يمكننا أن نقول أكثر من ذلك: فليس ثمة من معايير إبستمولوجية؛ إذ لا ينطلق تعريف العلم من التفكير (réflexion) في "العلوم" القائمة، وإنما تقاس علوم العصر، على العكس من ذلك، بمقياس مطلق، هو مقياس العلم [انظر ثياتيتوس (146د)].

فثمة صعوبة في درك (atteindre) الوحدة، أي "ما يكون هو في ذاته العلم". إن «أفلاطون» يعالج مشكل وحدة العلم مثلما كان [39] عالج مشكل وحدة الفضيلة. فكما أنه ينبغي ردّ مفردات البشر إلى المفردات في ذاتها، كذلك يعرف العلم من البداية بخلوص موضوعه [فيدون 66أ - 67ب: "أن تكون خالصاً" فذلك هو "أن تعرف"، وهو القبض (saisir) على الخالص، والخالص

هنا هو الذي لا اختلاط فيه]. فالعلم إنما هو الذي يعرف بالوجود لا العكس. وإنّ أوضح النصوص في هذا هو نص الجمهورية،^٧ نهاية 476 د^١: "إنّ موضوع العلم الذي يتعلّق بالوجود هو ما يوجد". ومع ذلك، وبعد إعلانات المبادئ هذه، فإن تفقّد الأفعال التي يعطى ضمنها العلم سيخبرنا عن الوجود على نحو لا نتوقّعه.

المفاجأة الأولى:

يتكلّم «أفلاطون» كثيراً عن العلم ما ليس هو. ويبدو أنّ بنية الفشل، والشكل المعضلي لمحاورة مثل ثياتيتوس يشيران إلى أنّ العلم هو ما ينقص المعارف الإنسانية التي استعرضتها المحاورة (ما ينقص الإحساس والظنّ، وما ينقص الظنّ المستقيم والظنّ المصحوب بالتعليل). إن البحث الأفلاطوني في الماهيات يتخذ دوماً منحى نقدياً: "فصيّد" الماهيات يبدو صيداً منكود الحظ. كذلك الأمر لدى «كَنْت» [Kant] حيث الوجود هو ما كنا ندركه لو كان لنا الحدس الأصلي. وتعطينا هذه السمة مجموعة أولى من التحليلات: المقاربة السالبة للعلم بواسطة النقد والفشل.

المفاجأة الثانية:

إذا ما نظرنا إلى العلم من جهة الموضوع، بدا لنا أنّ ليس للعلم إلا ضدّ واحد: الجهل. ولئن كانت الأنطولوجيا تضطرنا إلى أن نفكر بواسطة الأضداد، فإن العلم يحملنا على أن نضع [40] الوسائط؛ فالعلم لا يعطى لنا إلا ضمن هذه الوسائط التي هي عين حال النفس في حركتها بين طرفين لا تدركهما، أعني الجهل والعلم الكامل. ثمة وسيط لا ينتمي للعلم وهو ذو وضع مخصوص: إنه الظن المستقيم. والسؤال ساعته هو أن نعرف ما إذا كان ثمة موضوع للظن المستقيم.

المفاجأة الثالثة:

ثمة وسيط آخر هو داخل العلم من غير أن يكون مع ذلك العلم المطلق، وهو الرياضيات. فما هو وضع الرياضيات الأنطولوجي؟ إنّ الرياضيات، تبعاً

1 - والأصح هو 477 ب، النهاية.

للكتابين السادس والسابع من الجمهورية، مرحلة لابدّ منها في تخلص الفيلسوف، من غير أن يكون موضوعها بحق وسيطا بين الوجود واللاوجود.

المفاجأة الرابعة:

عندما نطرح مشكل الحد الأقصى للعلم فإننا نطرح قضية التأمل (ثيوريا). هل التأمل فعل معطى للإنسان حقاً؟ هل هو أكثر من مجرد حدّ، هل هو ضرب من الأفق لترقي المعرفة؟ إن مشكل تعالي الماهية داخل الأفلاطونية هو مشكل الارتباط بين الماهية والموت.

العلم بما هو ما ينقص المعارف البشرية تحليل الرسالة السابعة وثياتيتوس

أ. تقترح الرسالة السابعة، التي لم تعد صحتة نسبتها موضع شك، سلّم معرفة يختلف اختلافاً محسوساً عن السلم الذي تقترحه محاوره ثياتيتوس والكتابان السادس والسابع من الجمهورية. فأهمّ ما في هذه الرسالة هو [41] التنبية الخطير الذي يصاحب تحليل درجات المعرفة ذاك: إنه تحذير صارم ضدّ ادّعاءات الطاغية الفيلسوف الذي يتوهم نفسه الفيلسوف الحاكم. لقد كان «دونيس» السرقوسي، وضع كتاباً في الوعظ مفلطناً من بعيد. فكتب «أفلاطون»، هذه الرسالة فضحا لكذب عملية «دونيس»، ذاك الكذب الذي تمثل في الإيهام بأنه يكفي أن تلغو عن الماهيات، أي أن «تفلطن»، حتى تكون فيلسوفاً. إن معنى الرسالة السابعة هو فضح فخ من أفخاخ فلسفة الماهيات: فالفلسفة ليست لغواً عن الماهيات مضادا لـ«هيرقليطس». بل الفلسفة شأن عسير، وهي تقتضي دائماً مجهوداً، وتضحية. وليست الماهيات أقرب المطلوبات منّا، وإنما هي أبعدنا عنّا. إنّ هذه الرسالة التي تترتب عنها أخلاق للمعرفة، تحمل عين نبرة الحاشية الأخيرة من إيثيقا «سبينوزا» [Spinoza]: "كلّ ما كان جميلاً، فهو عسير بقدر ما هو نادر". إن زمن الحقيقة زمن ذو تناضح مخصوص، وإيقاع مخصوص، وهو يختلف اختلافاً عن زمن الصناعة الذي يمكننا فيه أن نقصر متى شئنا أسلوب صناعة ما. لقد جعل السفسطائيون الناس يعتقدون أنّ التربية الفلسفية تقنية كاللّغويات، وأنّه يمكن للمرء أن يسرّعها وأن ييسرها. إنما هي صناعة هي أقرب إلى فكّ الرموز والألغاز منها إلى تقنية أصحاب

الصناعات؛ فالماهية هي "الطريق" الطويل دوماً. إنّ اللغة الأفلاطونية هي هنا عين لغة الفيثاغوريين، وعين لغة «برمانيدس»؛ الفلسفة طريق ورحلة. وإنّ بُعد الحقيقة سببٌ أوّل لتكثير درجات المعرفة: فموضوع الوسائط إنّما يُقدّم على جهة تدرّج ترهّدي، حيث لا تكون المرحلة إلا بما هي سلب؛ فليست بعدُ هي الحقيقة.

وتُعَدّ الرسالة السابعة (342 - 344د) أربع مراحل وأربع درجات للمعرفة: الاسم، والحدّ، والصورة [42] والعلم. فأما الـ"الأوسيا" فإنها لا تأتي إلا في المرتبة الخامسة، إنها "بعضٌ خامس". لقد حذرتنا محاوراة أقراتيلوس من دعاوي علم الاشتقاق الذي هو علم مغلوّط؛ فالحدّ الذي يتوقع هنا في الدرجة الثانية من المعرفة ليس هو ما تبحث عنه المحاورات السقراطية؛ وعندما يؤخذ العلم من متون التبسيط، يتدحرج الحدّ بعيداً إلى أسفل فلا يكون إلا سلخاً للاسم، ولا يكون بمقدوره أن يعلو على شقشقة الألفاظ، بل يبقى ضرباً من تفسير الكلمة داخل شقشقة الألفاظ. ليست الماهية إذا لا الحدّ ولا الشكل (الذي سيسميه «كنت» "إنشاء". ف"الدائرة في ذاتها" مختلفة تمام الاختلاف عن حدّ الدائرة أو عن شكلها. وإنما يقال العلم "في النفس"؛ وهو خالص فعل الفكر وليس له من حامل لفظي أو تصويري (مادّي)؛ العلم قائم في النّوس. فللعلم هاهنا "وشيخة" و"تناظر" مع الماهية، هو "جنسها" (راجع محاوراة فيدون حيث تجانس النفس مع المثل). إنّ العلم شكل من أشكال التّطابق مع الوجود. والماهية هي ما ينحو نحوه العلم، وما يلامس تخومه. فما يتعلّق به الأمر هاهنا إنّما هو حدّ تقترب منه وأفق تترقّى إليه. هكذا تُحمل الماهية إلى الحدّ الأقصى من "قنص" الوجود.

ب. وإنّما انطلاقاً من هذه الرسالة السابعة [Lettre VII] يمكننا أن ندرك أسلوبَ فشل محاوراة ثياتيتوس بما هي سلبية أنطولوجيا المعرفة (راجع «غولدشميدت، Goldschmidt»¹). لماذا يُعرّف العلم هاهنا، على نحو غير مباشر، بكلّ ما ليس هو؟ فالعلم، في ثياتيتوس، [43] هو أولاً فنٌّ دحض العلوم الكاذبة [fausses sciences]. فيظهر هكذا حدّاً أو وضع حدّ [limite]، وأمرأ بالتوقّف

1 - راجع: «غولدشميدت، Goldschmidt ولعل العنوان المقصود هو :

Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique, Paris, PUF, 1935 (AC).

انظر لاحقاً ص. 45 الهامش : 1

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

موجهاً إلى كلّ فلسفة من فلسفات المباشر [immédiat]. وإنما هكذا يظهر العلم في كامل المحاورة، غائراً، غائباً - حاضراً. هو نقد للمباشر الأول، وهو نقد "للطبيعي الطبيعي" [le tout naturel]، بالمعنى الهوسرلي، أي لما يغطي الإحساس، والظنّ المستقيم، وحتى "الظنّ المستقيم المشفوع بالتعليل" [opinion droite accompagnée de raison]. وتتعلّق المناقشة الأطول بالإحساس إذ يتعرّض لنقد غليظ: فمصيّر كلّ شيء يتقرّر في القسم الأوّل من ثياتيتوس. لا بدّ، في كلّ مرة، أن تُقنّى الحقيقة من جديد بنقدٍ للتجريبية [empirisme] وبدحض لها. فتلك كيفية في الاستئناف دوماً بالشكّ تقرب «أفلاطون، أكثر ما تُقرّبُهُ من «ديكارت»، "ما هو يقينيّ ليس يقينيّ". لا بدّ من استرجاع الوجود بنقد للظاهرة، وللقائلين بالظاهرة [phénomène]. ما هو الطّبق الرئيسي للظاهريّة [phénoménisme]؟ هو عين عبارة محاورة اقراطيلوس [Cratyle] تجري على لسان «بروتاغوراس»: "الإنسان مقياس كلّ شيء".

ولكنّ زاوية الهجوم [على الظاهريّة] ليست هي هي. ففي حين يهجم «أفلاطون» في اقراطيلوس على الجانب الذاتي، أي على [قاعدة] "لكلّ حقيقته"، أو "الحقيقة الخاصّة بكلّ واحد من التّاس"، فإنّه ينقد في ثياتيتوس بدهيّة المظهر، وبدهيّة الإحساس بالإدراك ["من يعرف يحسّ بما يعرف"، 151هـ]. إنّ الـ "الأيستانونومي" هو الذي يهاجم. فمبدأ الدّحض يقوم على تماهي المقالات الثلاث: الإنسان المقياس في كلّ شيء [«بروتاغوراس»]، الحركة الأنطولوجية «هرقليطس»، العلم الإحساس «ثياتيتوس». أما عن حراك هذا الدحض، فإن «أفلاطون» يستخدم استراتيجية في النقاش تتمثل في الإطناب في موقف [44] المقالة التجريبية وفي تجذيرها إلى حد تصبح معه غير قابلة للدفاع عنها. وتتمثل عملية الهدم الذاتي تلك في حمل المقالة التجريبية إلى الفرضية الحرّكانية [mobiliste] وحمل هذه إلى أساسها، وهو اللاتعيين [indétermination]، وغيبّ حدود الحقيقة غيباً سينعدم معه الأيّدوس.

إذا قيل: "صحيح هو ما أفكّر فيه"، لزم القول بأنّ الإحساس هو في اللّحظة. هو يتحدّد بعين انبجاسه [الذي هو] "الآن - الهنا" [lebendige Gegenwart] حسب

1 - وتعني: الإدراك بواسطة الحواسّ أو العقل.

2 - حرفياً: الحاضر الحيّ.

العبارة الهوسرلية]. إن لنا حاضراً متبدلاً لذات جديدة دوماً. ولكن فلسفةً للآن عند أفلاطون، هي فلسفةٌ غير ممكنة. إن اللقاء - المتبدل هو نفسه - بين آن الموضوع وأن الذات يجعل الأفعال الإنسانية الأساسية ممتنعة لأنه يجلب عليها خراب اللاتعيين. وهكذا تصبح المناقشة ممتنعة: كيف السبيل إلى النقاش والإنكار إذا كانت لكل المظاهر حقوق متساوية؟ وفوق ذلك، فلن يكون بإمكاننا أن نشرّع، فثمة لاتعيين للعادل والجائر (177ج - 179د). وتمثل قمة الحرج في نقد "الانطباع" [impression]: "فالبائوس" هو انفعالي أنا كل مرة في الحاضر (179د). فإذا أخذنا الانطباع مأخذ الجد، تبين لنا أنه لافكرة [non pensée -]. وتعرض الحجة الرئيسية من 181ج إلى 183ج: فاللاتعيين يتردى إلى اللأفكر، ومؤشّر امتناع التفكير هو امتناع فعل للتسمية؛ وإنه لامتناع أجلب للخراب على الفكر من امتناع المناقشة أو امتناع التشريع. فلا يمكنني حتى أن أقول إن العلم هو الإحساس، لأن لاتعيين فكري يبيح لي أن أقرر في الآن نفسه نقيض ذلك (183 أ - ب): الإحساس هو "كذا ولا كذا"، "علم ولا علم". [45] ويعني ذلك أن التجريبية فلسفةٌ بكماء ضرورة. فنهاية اللينين هي نهاية اللوغوس. وعند أفلاطون، فإن فكر المتحرّك هو عين الخلف مصوغاً في لاكلمة، وفي لافكر. وهكذا تعطينا هذه المناقشة الرّوسم السلبي [décalque négatif] لمبدأ التحديد البين [détermination distincte] الذي رددنا إليه فلسفة الماهيات. فهذا المبدأ هو المبدأ المقدّر ضمن الحجة التي تُماهي بين اللاتحديد واللاقول والأفكر. إن نقداً سوسيلوجياً صرفاً يقتصر على نقد استقرار اللغة بسبب فائدتها الاجتماعية والبراغماتية، يظلّ على سطح المشكل. فحتى يكون ثمة شيء هو "شيء ما" [du quelque chose] لا بدّ من شيء هو متعين ما [du déterminé]: وحتى نستطيع أن نفكر، لا بدّ من وجود منطقيّة ما للواقع تمكّننا من تعيين شيء هو شيء ما [وهو ما يسميه كُنْت، تأليفية التعرّف، erkennen, wiederkennen، تعرّف معنى يظلّ ثاوياً في عين سيالانه، وذلك شأن 'هوسرل'].

إنّ مكر أفلاطون، وسخريته، أن لا يقول قوله الفصل¹. فالمحاورّة تجري حتى النهاية في أجواء الظن هذه، الظن المستقيم، الظن المعلّل؛ أما بقية المحاورّة

1 - راجع Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1935 (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

فستمثل في تطبيق تجاوز بالإلحاق [يقتصر فيه على إلحاق النعت "مستقيم" ثم النعت "معقول"] وليس في تطبيق "تجاوز بالتحول". ما هذا التعليل الذي ينضاف إلى الظن؟ إن «أفلاطون»، بهجومه، في آخر ثياتيتوس، على الظن الصادق [vraie] المصحوب بالتعليل، إنما يستهدف الوضعانية المنطقية [positivisme logique] التي ترى في العقل وظيفة تأليفية صورية لعلّه يكون بها ضرباً من العقل الموثق في ثنانيا الإدراك. إن ما ينقص هذه المقالة هو حضور الوجود عينه (187أ)، لأنّ "النفس [46] عملٌ حول الوجود"¹. إنّ معقوليّة ما لا تزال دون العلم. ذلك هو أيضاً نفس شأن نقد الضرب الثاني من المعرفة عند «سبينوزا»: فهي ما تزال معرفة بالفكرة العامّة، لا بالماهية المفردة. أو هي، كما تقول الرسالة الموجزة [Court Traité]، ليست "تحصيل الشيء ذاته".

وهكذا فإنّ حقيقة الوجود تُلاحق عبر ثياتيتوس بدون طائل. ومع ذلك فإنّ فشل ثياتيتوس ليس فشلاً تاماً: ذلك أنّ «أفلاطون» يفاجئنا عند منتصف المحاورّة (185أ - 187أ)، فيعطينا المفتاح: إنّ المعرفة الحقيقية للنفس هي معرفة الكُنْيتَا، معرفة المشتركات² [les comuns]. وتعود بنا هذه المشتركات إلى الماهية بثقلها الأنطولوجي، لأنّ [هذه المشتركات] تحتوي على "الوجود" من جهة كون الإستي والأوك إستي³ ماثلين له جوهرياً. "تريد أن تتكلم عن الأوسيا وعن اللاوجود، عن التشابه والتنافر، عن التماثل والاختلاف، وعن الوحدة، أخيراً، وعن كلّ عدد يمكن تصوّره في خصوصها..." (185ج). ويُسأل: "هل تُرى يدرك الحقيقة من لا يصل حدّ الأوسيا؟"⁴ (186ج) "وحيثما لم ندرك الأوسيا، هل يمكننا أبداً أن نحصل العلم؟" (نفسه). وهكذا فإنّ الفعل الذي يتحقق فيه العلم وحقيقة العلم، هو "الفعل الذي تنقطع فيه النفس بمفردها وبغير مداورة إلى وجود الوجودات" (187ب). وأما "الوجود فهو في جميع الأجناس الأكثر امتداداً"⁵ [186أ، راجع السفسطائي]. ليس الوجود [47] تعيناً، ولكنه ما

1 - لا تبدو هذه الإحالة دقيقة (187 أ) بالنظر إلى الشاهد الذي يعقبها.

2 - في ترجمة «دياس».

3 - إستي = يوجد - أوك إستي = لا يوجد.

4 - وفي هذا السياق فإن ترجمة أوسيا تكون إذا "الوجود".

5 - عن الترجمة الفرنسية لـ إميل شميري،

GF-Flammarion : l'être, «c'est ce qui est le plus commun à toutes choses», op.cit., p. 127.

يجري عبر الماهيات والتعينات. ولكن هل هذا جواب؟ فالتماهي بين الحقيقة والوجود هو هاهنا تماه يُعرض كمهمة للمعرفة؛ وهو من تلك الأشياء "التي تجتهد النفس في بلوغها بنفسها وبدون وسائط" (186أ). لذلك لا تستعجل محاورة ثياتيتوس أن تدرك غايتها (راجع 186ج). وفي ذلك يقول «فستوجيار، [Festugière]: "لا تعطينا محاورة ثياتيتوس نشوة الوجود، وإنما مأساوي الوجود"¹.

لِمَ كانت محاورة ثياتيتوس لا تستعجل مزيداً أن تدرك غايتها؟ مفتاح الجواب في صورة الفيلسوف (172ج - 177ج) التي تراجع تقرّيز «بروتاغوراس» وتسلسل إليه: فصورة الفيلسوف جوابٌ وجداني غير جدلي، يُدخل إليه غرضُ فشل الفيلسوف بما هو جوهر الفلسفة عينه.

إنّ صورة الفيلسوف هذه تمثّل ضرباً من الوقفة في مركز المحاورة، وتقدّم لنا في الآن نفسه قصده الحقيقي. هي مُراجع صورة «بروتاغوراس» التي لا تصف مقالة فحسب بل تصف كذلك أسلوباً فلسفياً: فالسفسطائي هو الحاذق، وهو ذاك الذي يستطيع العبث، و"يصطاد في الماء العكر". هو ذاك الذي يرتاح للحركة الكلية. وحيث ينعدم الفرق بين المستقيم والكاذب، يكتفي هو بمعيّار من الصحة ومن المنفعة. لن تجده مبدلاً للآراء لأن كلّ الآراء متكافئة. سيقبل "أحوال" السوء رأساً على عقب، كما الطيب: كلامه هو البلسم.

إن الدحض الحقيقي لـ «بروتاغوراس» ليس حجة الدحض، بل هو تقرّيز الفيلسوف: ضربٌ من "الشهادة" التي تلتحق بنبرة الرسالة السابعة. إن في نبرة صورة الفيلسوف هذه تشاؤماً كبيراً، [48] ومرارة غامرة. رسم تلك الصورة هو محاكمة الصّلف اليومي. فالسفسطائي يرتاح إلى دنياه، هو رجل المواقف العاجلة، كالسياسي (172هـ). وأما الفيلسوف فهو على النقيض من ذلك رجل المصابرة، ورجل أطول المداورات. ولكّنه في الآن نفسه لا محلّ له من الإعراب في [تصريف] شؤون الناس، أخرق [راجع محاورة غورجياس: "الفيلسوف" ذو السحنة التي ترغّبك في صفعها]². إن تفاؤل الحقيقة مشدود

1 - دون ذكر المصدر في الدرس ولعله الكتاب المذكور لاحقاً

Contemplation et vie contemplative selon Platon, p. 86, note 2.

2 - المعقّفان أضافها المحقق.

إلى تشاؤم الحياة: "من المحال أن يذهب الشريا [ثيودورس، (176أ)]. لذلك ليست الفلسفة "طريقاً" فحسب، ولا تصعداً، كما ستقول الجمهورية، ولكنها أيضاً "هربة" و"انفلاتة". "ألا من هنا، من هذه الدنيا، عجل فأقلت إلى هناك، إلى أعلى". وتتمثل الهربة في أن نمثل الربّ على قدر الطاقة". وإنما نمثله بأن يصبح المرء عادلاً وفاضلاً من حيث وضوح الفكر [ميتافرونيسيوس]. فالتجّاح الفلسفي، على مستوى الأفكار، مشدود إذاً إلى فشل على مستوى الحياة: لا ينبغي أن ننسى أن الفلسفة مرتبطة بسلوك فشل. هل «أفلاطون، بعيدٌ جدّاً عن الأنطولوجيا السلبية لـ«كُنْتُ»؟ فاللامشروط عند «كُنْتُ» أيضاً هو ما يضعه العقل لحدّ مزاعم الإحساسية. إن نقد «بروتاغوراس» يعلن عن نفس الحركة. إن مشكلاً هاماً ومضاعفاً يطرح في هذا الخصوص:

- ففي ما يخص «أفلاطون»: هل ثمة عنده أثرٌ لأي حدس حقيقي في هذه الحياة؟ هل ثمة مباشر ثان، أم إنّ الثيوريا هي فقط الرجاء الأقصى المرتبط بالشفرة المضاعفة للتذكّر والموت؟

- وفي ما يخص الأفلاطونية: لقد شكّت الأفلاطونية التاريخ فلسفةً للتأمل. ولكن [49] الأفلاطونية المحدثه هي التي وضعت أن النفس يمكن أن تكون نوس [عقلاً]، وأن تجد غايتها في الاتحاد بالماهية. فهل هذه الخاتمة القصوى للنفس [متحدة] في حقيقة الماهية هي الأفلاطونية الحقيقية؟

العلم والماهية

II. - الظن المستقيم "وسيطاً"

هل الظن المستقيم وسيط للمعرفة الحقيقية عند «أفلاطون»؟ إنَّ محاورَة مينون هي بامتياز محاورَة الظنّ المستقيم. ومعرفة ما إذا كان الظنّ المستقيم وسيطاً بين اللاعلم والعلم هي في التّهاية معرفة ما إذا كانت محاورَة مينون محاورَة معضلية أو محاورَة مكتملة. إنها كما سنرى، ورغم إجابتها الموجبة عن [مسألة] الظن المستقيم، محاورَة تفشل بالنظر إلى العلم.

أ. التمهيد لمَعْرِفِ [notion] الظنّ المستقيم في مينون، بواسطة "المعضلة".

من الضروري أن نعتبر دوماً المحاورَة الأفلاطونية في وحدتها الدرامية. ففي نهاية الثلث الأول من مينون، نصل إلى معرف الظن المستقيم كجواب عن تحقيق طويل سمته الفشل: فيظهر الظن المستقيم كردّ من النفس على وضعية فشل. إنَّ أوّل أسئلة مينون هو السؤال التالي: هل يمكن أن نُعلّم الفضيلة؟ وهو مشكل يختصّ ذلك العصر، ويعود إلى التساؤل التالي: هل ثمة أخلاق في شكل معرفة قابلة لأن تنقل؟ [راجع مينون 72 ج، 74 أ، 77 أ] هي محاولات ثلاث تفضي ثلاث مرات [51] إلى فشل. والمرة الثالثة هي محاولة لتعريف الفضيلة بواسطة العدل. وساعتها يُقارَن «سقراط، بسمك الرّعادة الذي يخدّر كلّ من يلمسه (80 أ - ج). فيعترف «سقراط، قائلاً: إذا

كنت محرّجاً فلأنني أنا نفسي محرّج. إن مسألة الظنّ المستقيم تظهر هاهنا، في علاقة بنقطة العطالة هذه من المناقشة.

ب. منعرج "المعضلة" إلى "البحث".

يظهر الظنّ المستقيم لأول مرة في علاقة مع فكرة البحث. "كيف السبيل إلى البحث عن شيء لا تعرف ما هو أصلاً؟ وإذا افترضنا أنك تجده، فبم ستعرفه؟" (d80). ينطلق البحث من حرج، من أبوريا ليست مع ذلك جهلاً مطبقاً. بل الأبوريا جهل موجّه، أو هي جهل ممتلئ. ثمة في الحرج ضرب من شيم ما نبحت عنه [راجع العبارة: "كان هذا الأمر على طرف لسانني": فكأنما في هذه العبارة نوع من التعرف السّليبي إلى ما نبحت عنه]. إنّ المشكل المطروح هو مشكل ما يسبق المعرفة، أو ما يسبق العلم. فـ«أفلاطون» يرتبط النفس دوماً بصفتين: الحرج والبحث [ويناسبهما الفعلان: «أبوريّن» و«ذريّتين»]. إنّ غرض التذكّر يظهر لأول مرة في محاوراة مينون. ومهمته على وجه الدقة أن يوضح بواسطة الأسطورة حالة النفس تلك وقد مسّها شعور مبهم بالحق. يريد «أفلاطون» أن يشدّد على تلك الحال من حرارة النفس وحماستها إذ تكتشف الحقّ وهي لا تزال دون القدرة على تعليقه. فالظنّ المستقيم أكثر بكثير من "افتراض" [بالمعنى الحديث للعبارة] قد نتحقق منه لاحقاً. إنّ ولادة الافتراض يكملها عند «أفلاطون» جوّ من اللامعقول قارب أن يكون صوفيّاً. إنّ مشكل الظنّ المستقيم يطابق مع «أفلاطون» مشكل بداية حلول [52] الحق في نفس من الأنفس، وهو يطابق مشكل "نمو" الحقيقة التي تبتدئ وتنتهي ذاتياً، رغم كونها في حدّ ذاتها لا تبتدئ ولا تنتهي. الفعل الثالث هو فعل "مانثانين"، تعلّم: ذلك ما يسمّيه «أفلاطون» التذكّر. فقبل أن يكون التذكّر كشفاً لسبق النفس على جسدها (d81)، قبل ذلك، يمثل التذكّر انبجاس ["Ursprung"] الحقيقة في نفس ما. إننا، مع مَعْرِف عمل النفس هذا، أمام وسيط سيكولوجي ملتبس، بين المعرفة واللامعرفة.

ج. تعرّف الحقّ.

ولكنّ الظنّ المستقيم أكثر من هذا: سيكون قوّة تعرّف الحقّ قبل إقامة الدليل عليه. ذاك مغزى المقطع الشهير عن العبد، وهو مقطع لو قلنا إن العبد

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

يعثر فيه وحده على الهندسة مثل باسكال الطفل، وإنه يحلّ بغير مساعدة أحد مشكل تضعيف المربع، [لو قلنا ذلك عن هذا المقطع] لشوّهناه. لو تفحصنا عن قرب مساءلة العبد، لوجدنا أن نتيجتها أبسط بكثير. كيف ستسير هذه المسألة؟ لا بدّ أن نلاحظ أنّ ما ينجزه العبد ليس هندسة. إنّ مدار هذا المقطع هو أن نُظهر أنّ العبد قادر على أن يكون طرفا في المسألة وأن يجيب أجوبة صحيحة دون استعمال أي حجة نقلية¹ (82ب). هي طريقة في التعلّم من النفس فيها شبه كبير من النور الطبيعي عند «ديكارت». وعندما أخطأ العبد مرة أولى في 82هـ، لاحظ «سقراط» لـ«مينون» قائلاً: "ترى أنني أقتصر على مساءلته"، "إنني لا أعلمه شيئا". فالظنّ المستقيم هو المشاركة في المسألة، والقدرة على أن تكون مسؤولاً. والظنّ المستقيم مرتبط جوهريا بحوار. فالعبد يعامل كمتعلم لا كشيء من الأشياء، وهو بما هو كذلك، يشارك في [53] مساءلة تحتوي على محاولات وأخطاء. لذلك يحتوي البحث على حلّين كاذبين، تسوق إليهما كلمتا "الضعف" أو "عند منتصف الطريق". وفي مستوى (84أ - ب)، يقع العبد في حرج، ولكن هذا الحرج ليس سلبيا خالصا. ف«سقراط» يقول عن العبد إنه لئن كان لا يعرف، فإنّه على الأقلّ لا يظنّ أنّه يعرف.

ولكنّ «سقراط» - لا العبد - هو الذي يشير إلى وسيلة العثور على الحلّ، ألا وهي تقسيم كلّ مربع من المربعات بقطره. فليس بمقدور الظنّ المستقيم أن ينجز علما رياضيا، ولكنه يسمح بالمشاركة عبر المسألة في حلّ مشكل [رياضي]. إن المشكل المثار هاهنا هو مشكل تلقائية الاكتشاف (85د) من جهة أنّ العبد يتعرّف الحقيقة بعدا من أبعاد نفسه التي له، وبما هي حقيقة "باطنة" فيه، لا بما هي تعليم "أجنبي" عنه. ف«أفلاطون» يقرب للمرّة الأخيرة هذه التلقائية من معرف "البحث" (86ب - ج). "إنّ وجود الحقيقة في "النفس" (86ب) يعني أن "البحث ممكن"؛ بل يزيد «سقراط» فيتحدّث عن "واجب للبحث" [دَيْن دزيتِين = $\delta\epsilon\acute{\iota}\nu \zeta\eta\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$] يقع عليه أن يستحثنا على مغادرة الكسل. ف«أفلاطون» هو نفسه يرّد أسطورته في التذكّر إلى تشجيع على المجهود:

1 - نقلية: ترجمنا بها d'autorité في معنى الحجة المنقولة عن سلطة معرفية. [م.م.]

يمكن للمرء أن يجد (هُورِيس = $\epsilon\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) الحقيقة لأنه يملكها في نفسه. الظنّ المستقيم هو الحقيقة "لقيا".

ها نحن الآن في حال يسمح لنا بأن نجيب عن السؤال الذي ابتدأنا منه: بأي معنى يكون الظنّ المستقيم وسيطا للعلم؟

د. علاقات الظنّ المستقيم بالعلم

ثمة ثلاث سمات تخصص الظنّ المستقيم في علاقته بالعلم.

[54]- هو ليس درجة من درجات المعرفة قد تطابقه درجة من درجات الوجود، وإنما هو مجرد وسيط سيكولوجي يظهر كلّ معناه إذا ما اعتبرنا أن النفس ذاتها وسيط. إنّ معرف الظنّ المستقيم هذا ليس من شأن إستمولوجيا، وإنما هو من شأن بيداغوجيا، أو "تربية نفسية" كما يقول «روبان» [Robin]، الظنّ المستقيم صيرورة العلم في النفس (85ج).

- سوف تظهر وظيفة أخرى [للظنّ المستقيم] عندما نعود إلى المشكل الذي تركناه معلقا، أعني مشكل معرفة ما إذا كانت الفضيلة قابلة لأن تعلّم. ستظهر ساعتها وظيفة براغماتية للظنّ المستقيم على المستوى الإيثيقي. لم تكن هذه الوظيفة لتظهر في التحليل الرياضي حيث يتشربها العلم في عين تقدّم المعرفة، وإنما هي تظهر في مستوى الأخلاق والسياسة حيث سيستقر الظنّ المستقيم ليصبح مستوى من مستويات النفس لذاتها، إن الظنّ المستقيم عند السياسيين هو مشكل أولئك [السياسيين] الذين نجحوا: «بيريكليس»، و«سولون» الحكيم. ولكن موقع هؤلاء ليس على مستوى العلم، فهم لم يكونوا قادرين على تكوين تلاميذ لهم، ولا كانوا معلمين، مما يعني أنه ليس ثمة علم سياسي [تربط اللغة اليونانية بين هذه الثلاثة في جذر واحد: المعلم، والتلميذ والمعرفة؛ أو المدرّس والمدرّس وما يُدرّس: "إنّ شيئا ليس فيه لا "مدرّس" ولا "مدرّس" لا يُدرّس" 96ج] وإنما في هذه الوظيفة البراغماتية يكون الظنّ مستقيما، $\acute{o}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$ [=أرثوس، 97أ - ب]. وتقرن هذه الاستقامة بجودة دليل يرشد الناس إلى مكان ما، دون أن يكون قادرا على تعليل استقامته بالعلم؛ ستكون له استقامة للفعل (97ب). وإنما على هذا الوجه يكون الظنّ المستقيم دليلا جيدا، وربما فاق العلم: [55] فاستعجال

الأحوال في السياسة مثلاً يتطلب اختصار المداورات الطويلة (98 ج). "لا وجود للعلم دليلاً في العمل السياسي" (99 ب).

- وأما بالنسبة إلى المعرفة الصادقة، فإنّ الظن المستقيم حالة النفس العابرة غير المستقرة. هو¹ "Einfall" [خُطْفة]، ولمح خاطف للحقيقة. "إنّ الأظانين المستقيمة تظلّ تتفلّت من النفس مالم نشدّ وثاقها باستدلال سببي" (99 أ). ويتأكّد عدم الاستقرار هذا بتقريبه من كلام الشعراء (99 ج) والعرفان والأنبياء الذين "كثيراً ما يقولون الحقيقة، ولكن دون أن يعرفوا شيئاً عن الأشياء التي يتكلمون عليها". فحقيقتهم هي الحقيقة في هيئة نبوءة، وهم يستحقّون أن يسمّوا "إلهيين" [θεϊους]²، ولكن بلا عقل. حقيقتهم هي الحقيقة رؤياً [أونار=ὄναρ] واصطفاءً إلهياً، ونعمةً [ثيّا مويراً]، وزيارة ملهمة [visitation]. يوصفون بأنهم إلهيون، ولكنّ هذه الكلمة عند أفلاطون هي في الآن نفسه تحسين وتقبيح. فالظن المستقيم إلهام إلهي، وهو حقيقة [حُصّلت] نعمة لا برهاناً.

الخاتمة:

وهكذا فإنّ هذا الوسيط السيכולوجي والبراغماتي يقصّي بآخرة من العلم. لذلك كان المينون، رغم نتيجته الإيجابية، محاوراً معضلية. وفعلاً فإنّ «سقراط، ينهيها كمن يرمي سهامه وهو هارب (100 ب): إنّ الفضيلة، وهي "فضل إلهي"، ليست معرفة ما دمنا لا نعرف "ما الفضيلة ذاتها في حدّ ذاتها". فالظنّ المستقيم هو في الآن نفسه تمهيد وفخّ؛ هو وضع العبد على طريق الحقيقة الرياضية، ولكنّه يترك رجل الدولة الأمثل [56] خارج الفلسفة الحقيقية. لذلك فإنّ النتيجة الملتبسة لمحاورّة مينون لا تناقضُ النبرة الصّارمة لمحاورّة غورجياس التي لا تنازل عن شيء لفائدة النسبي والبراغماتي.

1 - وليس "هي" لأنّ "Einfall" مذكّر.

2 - تُقرأ: ثيوس.

العلم والماهية

III. - "الوسيط" الرياضي

المشكل: تقوم الأفلاطونية على تعارض أنطولوجي ذي حدين: الوجود والمظهر، أو الوجود والضرورة [ويبين نقد اقراطيلوس وثياتيتوس تضامن (الدوككين = $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$) حسب «بروتاغوراس» مع (الغينسثاي = $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$) حسب «هيرقليطس»]. فما هو ساعتها المدى الذي لنظرية إيستمولوجية في الوسائط [intermédiaires]؟ تقتضي الإجابة عن هذا السؤال أن ننظر في أي المعاني تكون للرياضيات وظيفة الوسيط. هل الموضوعات الرياضية نفسها كائنات وسيطة أم إنَّ للمعرفة الرياضية وحدها موقعا وسيطا دون أن يكون الموضوع الرياضي نفسه كائنا أقل من الموضوع الإيثيقي مثلاً؟

- أ- الكائنات الرياضية والإيثيقية على نفس المستوى
- ب- التوحيد بواسطة الخير في الجمهورية
- ج- أمثلة الخط المستقيم.¹

[58] أ- الكائنات الرياضية والإيثيقية على نفس المستوى

في المحاورات الأخرى غير الجمهورية، تُعامل الكائنات الرياضية، والكائنات الإيثيقية والأمثلة الأخرى للمثل على نفس قدم المساواة: المثل الرياضية مثل غيرها ولا شيء يبيح القول إنها مثل أقل من غيرها. وإذا كانت

1 - سيتعلق الأمر لاحقاً، ص. 63، في ج. بأمثلة الخط المقسوم.

الأمثلة في المحاورات الأولى هي خاصة من طبيعة إيثيقية، فإن ذلك هو بخاصة لأسباب من حيثيات موضوع البحث ذاته [الشجاعة، إلخ.] ولكن ثمة كذلك موضوعات جمالية مثل الجميل في هيباس الأكبر، [أوتو تو= "αὐτὸ τό"]، ومن اللافت أن الفيديون تعطي مثالا نمطيًا للمثال أمثلة [exemples] أرثماطيقية، أو رياضية: الوتر، المساوي، الاثينية، الثلاثة (75 ج - د، 76 د، 78 د، 100 ب). فالأمر متعلق تحديدًا بمحاورة ذات هيئة إيثيقية قوية بل حتى صوفية، حيث تظهر خاصية النفس - قرأتها من المثل - ضمن تفكير في الموضوعات الرياضية. وإلى ذلك فإن وزن الأمثلة الرياضية سيظل يتزايد داخل الأفلاطونية: فهو الذي سيبرز علاقة جديدة بين الموضوعات الحسية ومثالها، علاقة لم تعد علاقة محايدة وملك [ميثكسيس] وإنما باتت علاقة أنموذج بمحاكاة غير مطابقة [ممازيس]. وسنعود لهذا الأمر لدى النظر في مشكل الوجود السابق للمثال. إن الأمثلة [exemples] الرياضية لا تهيمن فقط [على غيرها من الأمثلة]، بل كأنما صارت تلتهمها التهامًا. وهكذا فالعدل في الجمهورية علاقة رياضية من التناسب بين أجزاء النفس وأجزاء المدينة. وبأخرة [59] فإن جميع المثل، إذا صدق [أرسطو]، قد تكون أصبحت أعدادا لدى نهاية الأفلاطونية التي لعلها انقلبت إلى ميتا - رياضيات. فما الذي يعنيه إذا الاستهجان النسبي للكائنات الرياضية ضمن الكتابين السادس والسابع من الجمهورية؟

تعطي محاورة ثياتيتوس (185 ج) على نحو عشوائي² موضوعات للنفس إذ "تتفكر متوحدّة مع نفسها" كصفات جوهرية [الساخن والبارد]، وتحديدات سيسميها [أرسطو] لاحقًا مقولات [الوجود واللاوجود، الهو هو والآخر، وستصبح أجناس الوجود]، وعلاقات صورية كالشابه والاختلاف، وبنى رياضية كالواحد [l'Un] والأعداد، ثم كذلك الجميل والقيبح والخير والشر (186 أ - ب). وفي نفس الوقت فإن [أفلاطون] يخصّص الوجود [أوسيا] على نحو ملغز

1 - راجع: Joseph Moreau, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, Paris, Les Belles lettres, 1939 (AC).

2 - وفي الحقيقة فإن المقطع المشار إليه يقابل بين البصر والسمع ثم بين الصوت واللون ثم بين المالح وغير المالح...

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

بامتداد أوسع: فالوجود يمتد عبر كل الماهيات الأخرى. إن هذا النص يجعلنا نستشعر وجود وجهتي نظر ممكنتين حول المثل:

- قد تكون الأولى وجهة نظر التعديد [énumération]، وفيها فإن كون الأفكار تُعتبر "كل مرة" في حد ذاتها أي في علاقتها بسمياتها من المحسوسات التي تمثلها، لا يقلل من مثلية بعضها عن مثلية البعض الآخر. وترتبط وجهة النظر هذه بمبدأ "التحديد المتميز" الذي بدا لنا في أصل المثال. فالثلث [Triade] هو بالنظر إلى المجموعات العينية المترتبة من ثلاثة موضوعات في نفس علاقة الشجاعة بالأفعال الشجاعة. ومن هذه الزاوية، ثمة بالأحرى امتياز للمثل [exemple] الرياضي على المثل الإيثيقي [راجع الرسالة السابعة: الدائرة في ذاتها]. إن عالم المثل بما هو كثرة خام، هو [60] عالم مُسطح¹، أو هو بالأحرى ليس "كُسُوسًا". ثمة في مرة مرة مثال مثال. إن زاوية النظر هذه "كل كل مرة": هَكَاسْتُوس هَكَاسْتُوتِي [ἐκάστος ἐκάστοτε]، هي زاوية النظر التي تكون فيها الكائنات الرياضية كائنات على قدر ما تكون الكائنات الإيثيقية كائنات. ولكن وجهة النظر هذه ليست هي الوحيدة الممكنة.

- ما أن نتقل من التعديد إلى النظام، حتى تكفّ المثل عن أن يكون لها نفس المرتبة: فامتياز الأوسيا في ثياتيتوس ينبئنا إلى ذلك. إن وجهة نظر النظام هذه، وهي التي ستحمل «أفلاطون» على تعويض مبدأ التمييز بمبدأ «للتواصل»، أي بمبدأ للتماكن [compossibilité]، هي على نفس القدر من البدئية التي لوجهة النظر الأخرى: فهي تعود إلى القول نفسه إذ هو لا يسمي [الأشياء] فقط بل هو يربط ويُسند ويقارن. وإنما بات يمكن أن يطرح مشكل مراتبة الكائنات في أفق النظام ولم يعد يُطرح في أفق التمييز.

ب- التوحيد بواسطة الخير في الجمهورية

لا نفهم موقعة الرياضيات في الكتابين السادس والسابع [من الجمهورية] ما لم نستحضر السياق الجملي: يتعلق الأمر بأن نبين "أي الكيفيات وأي العلوم وأي التمارين سيتكوّن بها حفظة الدستور، وعند أي سن سيكبوّن

1 - يصحح المحقق هذه الكلمة التي جاءت في الأصل في صيغة plane إلى صيغة plan.

على كلّ درس من هذه الدّروس" (502د)، فالتفكير في العلوم يندرج إذاً في سياق مشروع سياسي، وفي الإطار العام لتربية من أجل حكم الفلاسفة. إنّ الترتاب المقترح هو إذاً تراتب بيداغوجي، من أجل ممارسة سياسية. ويعني ذلك أنّ المشكل ليس مطروحاً من جهة الوجود وإنما من جهة المعرفة. لذلك سنأخذ بعد حين [61] درجات المعرفة من جانب الذات لا من جانب الموضوع. وسنقابل بين المرئي [ὁρατός] والمعقول [νοητός].¹

ومن جهة أخرى فإنّ محاورة الجمهورية، قبل أن تباشّر تقسيم العلوم، تذهب من البداية إلى الغاية القصوى للعلم: الخير: "وكما سمعتم كثيراً يردّدونه، فإنّ فكرة الخير هي موضوع العلم الأرفع" (505أ). ينبغي ألاّ نقفز فنتجاوز هذا النص عن مثال الخير (504 هـ إلى 509 ج) لنذهب رأساً إلى قسمة الخط الشهيرة (509ج)²، لا ولا يمكننا أن نذهب مباشرة إلى أمثلة الكهف التي تفتح الكتاب السابع في 514أ. إنّ النصوص الثلاثة: الخير/الشمس، وقسمة الخط، والكهف، تكوّن وحدة لا بدّ من أخذها رحلاً واحداً، وهي تمثل مدخلا ثلاثياً للفحص المفصّل في العلوم الكفيلة بتكوين الفيلسوف: وهو الفحص الذي يمثل جوهر الكتاب السابع. ولذلك فإنّ نهاية الكتاب السابع³ تعود إلى هذه المقدمة الطويلة التي إنّما كانت في المقابل خاتمة المجموع المستبقة.

لن نستنفذ اليوم⁴ مشكل مثال الخير هذا لدى «أفلاطون»، بل سنتخذ كمجرد مدخل إلى تراتب ممكن للعلوم ولموضوعاتها، سنتخذ باختصار مبدأ توحيد نهائي. وهكذا ومن الآن فإنّ مشكل التحديد المتميز الذي يضع كلّ المثل على قدم المساواة يعوض بمشكل توحيد نهائي. ولترك جانباً مسألة معرفة ما إذا كان هذا الخير واقعاً دينياً، أو إلهاً، وكذلك المسألة

1 - تقرأ: هوراتوس-ثيوتوس.

2 - والأصح هو 509د.

3 - والأقرب أنها نهاية الكتاب السادس من الجمهورية، راجع بقية نص «ريكور».

4 - راجع القسم الثالث، الفصل الثاني، والقسم الثاني، الفصل الرابع، الفقرة 3 (هامش «ريكور»).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الجدلية المخصوصة، [62] [مسألة] معرفة ما إذا كان [هذا الإله] هو الوجود في ثياتيتوس، أم الواحد في فيلابس، أم هو أحد أجناس الوجود في السفسطائي¹.

إنّ وظيفته [الخير] في هذا النصّ أكثر من إستمولوجية. هو ما تلاحقه كلّ نفس (505د). هو يوحد إذاً البحث النظري والعملي، ويوحد الحبّ والمعرفة، وهو يُقدّم لتوّه على أنّه المعضلة القصوى والأساس الأقصى في آن: "Grund و Abgrund" (505هـ). فهذا الذي يقارن بالشمس هو في الآن نفسه ظلمة (506أ). ولذلك لا نقول عن الخير ما يكون، وإنما [نقتصر على] ما يشبهه، على "سليله الأشبه به". إنه النور الذي بواسطته يظهر لون الأشياء، وبواسطته تبصر الروح. هو الذي يصير الأشياء مبصرة العيون مبصرة (705هـ: النور بمثابة γένος τρίτος = غينوس ثريتوس، جنس ثالث). وكذلك "فما يُعطي الحقيقة للأشياء القابلة للمعرفة وما يُعطي قوّة المعرفة للفكر، تأكّد أنّه مثال الخير" (508هـ). وهكذا فإنّ مثال الخير ليس من جانب النفس ولا من جانب المثل ولو أنّنا نسّميه "تُو أغاثو إيديا [مثال الخير]"، وإنما هو ثالث بينهما كالسبب، "أيتيا"، في معنى السبب الغائي. إنّ المثال كأّي مما يَصُمّ، أو من السبب الغائي للقاء الموضوع والذات. وإنما في هذا المعنى يقول «أفلاطون»، إنّه ينبغي أن "نرفع إلى أعلى" من حقيقة كلّ مثال من المثل، وإلى أعلى من العلم، طبيعة ἔξις = هكسيس [الخير (509أ)]. وأخير إليكم ألغز النصوص: فكما أنّ الشمس لا تعطي الأشياء مرئيتها فقط، بل تعطيها كذلك النمو والغذاء، كذلك يعطي مثال الخير للمثل، فضلاً عن مرئيتها، الوجود العيني والماهية [63] "تُو أيناى تي كاي تان أوسيان": "ولو أنّ الخير ليس ماهية أبداً، وإنما هو شيء يتجاوز الماهية تجاوزاً من حيث الجلال² والقوّة (509 ب).

يطرح مثال الخير إذاً مشكل أساس تحديد كلّ مثال من المثل وفي نفس الوقت [مشكل] أساس فعل المعرفة بما هو فعل مشترك للمعقول والعقل. إنّ أساس كثرة المثل هذا في أحد الخير هو ما يُدخل مبدأ ممكناً للتراتب

1 - راجع حول هذا الموضوع :

Paul Shorey, «On the idea of God in Plato's Republic», *Chicago Studies in classical Philology*, Chicago, 1895 (AC).

2 - في ترجمة «باشي» Pachet، مصدر مذكور : «en aïnesse» (البكورية).

بين الموجودات. [ويذكر بمبدأ الكثرة المتميزة هذا في 507ب، حيث يتم ربط $\pi\omega\lambda\lambda\acute{\alpha} \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$ = بولاً، هيكاستا، بإمكانية الكلام والحدّ]. إن كلّ مشكل الترتاب الذي سيعترضنا في مقطع "قسمة الخط" سيُساسُ بمدّ توحيد غائي.

الخاتمة:

فإذا كان مقطع قسمة الخط إذاً هو النصّ الحاسم، فإن الدّروة يحتويها هذا المقطع الأول، حيث يمكننا من الآن أن نفهم أن الكائنات الرياضية بما هي كذلك لا تنقُص عن الكائنات الأخرى [الإيثيقية أساساً]. فلا بدّ أن في المعرفة الرياضية عيباً يعوقها عن المشاركة الكاملة في ديناميكية عالم المثل، وعن التسدّد نحو مثال الخير.

ج- أمثلة الخط المقسوم: مراتبة المعقول

إن النصّ الرئيسي بالنسبة إلى بحثنا هو نص قسمة الخط إلى جزأين: أ ج - ج ب، وهما يمثلان على التوالي "المرئي" و"اللامرئي"، وكلاهما بدوره مقسوم بحسب نفس النسبة.

[64]

أ	المرئي	ج	ب	اللامرئي
أ	د	هـ	ب	أ
الخيالات	الأشياء الفعلية	الموضوعات الرياضية	العلم الحقيقي	أ
[التخمينات]	[عالم الاعتقاد]	[عالم المعرفة]	أو الجدل	ب
	الإيمان	[الاستعقالية]	[عالم العقل]	ج
		ديانويتيقا	نويتيقا	د

$$\frac{أد}{دج} = \frac{أج}{بج} = \frac{أب}{بب}$$

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الملاحظة الأولى:

لسنا هاهنا بمحضر ترابعية موضوعات، ولكننا بمحضر ترابعية ضروب في المعرفة. فالتحليل يتم من جهة المعرفة: التخمين، الإيمان، المعرفة الاستدلالية [discursive]، التعقل.

الملاحظة الثانية:

إنّ مجمل المرئي [أج] يكون بالنظر إلى اللامرئي [ج ب] ما، في المرئي، تكون الخيالات [أد] بالنظر إلى الأشياء الفعلية [دج]. ماذا يعني تقسيم المرئي إلى جزأين؟ إنه يعني الخيال بالنسبة إلى الواقع، ولكن داخل العالم المحسوس: إنه عالم التهويم، والتخايل، والأشباح [simulacres]، يقدمه «أفلاطون» ليشير به رمزياً إلى قيمة قسمة الخط في عالم المعقول. فـ«أفلاطون»، ولا شك، لا يهتم بهذا العالم الذي دون الإدراك: هو يوحى ينسبتين هامتين وهما قسمة الخط نفسه إلى قسمين، وقسمة الجزء الذي على اليسار¹ إلى جزأين. إن الظن دون الحقيقة مثلما أن الوهم دون المحسوس نفسه. وكما أنّ الشمس رمز للحق، كذلك فإنّ علاقة تناسب داخل العالم المرئي هي رمز لقسمة اللامرئي.

الملاحظة الثالثة:

إن تقسيم اللامرئي يتم بدوره وفق نفس التناسب: فالقسم الرياضي [65] يكون بالنسبة إلى القسم الجدلي ما تكون الخيالات بالنسبة إلى الأشياء: إنّ هذا التناسب الجديد هو وحده المهم، لأن القسم الديانويتيقي² هو القسم الوحيد الذي يسمّيه «أفلاطون» وسيطاً (511د). ما الذي يخصّص هذا الوضع الوسيط؟ ما يخصّصه أنّ في المعرفة الرياضية عجزين اثنين: هي رهينة الرسوم من جهة، ومن جهة ثانية هي افتراضات لم يقع تحقيقها (الجمهورية، 510ب): "إنّ النفس لمّا كانت تعالج معالجة النسخ أشياء كانت فيما قبل هي الأشياء التي تُحاكى، فإنها مضطّرة في بحثها إلى أن تتطوّل من افتراضات لا تأخذها إلى مبدأ، وإنما إلى نهاية"³. فـ«أفلاطون» يؤاخذ الرياضيات إذا مؤاخذه مضاعفة:

1 - بحسب اتجاه الخط العربي من اليمين إلى الشمال طبعاً [م.م.].

2 - ديانويتيقوس: «ما يتعلق بالعقل»، ديانويما: «العقل».

3 - عن ترجمة «روبان» (الفرنسية) 1950، Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», t. 2.

- أنها تستخدم الموضوعات الواقعة "خيالات"
- أن هذا البحث يتم انطلاقاً من افتراضات ولا يتجه صوب أرخي [مبدأ]، وإنما صوب تيلوتي [نهاية].

فأما المؤاخذة الأولى، وهي كما سنرى خاضعةً خضوعاً جلياً للمؤاخذة الثانية، فتتعلق بوظيفة الرسم في الهندسة، وفي نفس الوقت بوظيفة الرمزية الأثرماطيقية، لأنّ الحديث عن هذه سيرد لاحقاً في 510ج [راجع «أرسطو»، الميتافيزيقا، مقالة الثاء، 1051أ22]. هذا هو المشكل الذي سيظل يعترضنا على مدى تاريخ الفلسفة، عند «ديكارت»، [الرياضيات = الذهن + المخيلة]، عند «المبرانش»، [الاستدلال الحسي]، وخاصة عند «كُنْث» الذي سيبحث عن طريقه بين التجريبية والمنطقانية [logicisme] من خلال نظريته في الحدس القبلي وفي البرهان بواسطة بناء المفاهيم. ينبغي عدم التسرع في تسجيل هذا التبرؤ الأفلاطوني، لأنّه [66] يبدو مناقضاً لكثير من ملامح الأعمال الهندسية لـ«أفلاطون» نفسه. إنّ وزن هذه المؤاخذة ليُعْظَم قدر ما أنّ «أفلاطون» هو أكثر من عمل على استبعاد المحسوس من التعريفات الرياضية نفسها، واستبعاد المعالجات المادية من البرهان. ولقد بين «موغلر» [Mugler]¹، فيما يخص النقطة الأولى، أنّ عمل «أفلاطون» بوصفه هندسياً قد تمثل في طرد المحسوس من حدود المكان، والخطّ، والمساحة، والجوامد. أمّا فيما تعلق بالنقطة الثانية، فإنّ النضال ضدّ الإنشاءات [الهندسية] يشهد به «أفلاطون» نفسه ضمن تفحصه المطوّل للهندسة في الكتاب السابع (526ج) حيث يهاجم الهندسات البراغمية التي تعالج الأشكال [الهندسية] (527أ)، ويعلن القطيعة بين ثبات الموضوع الرياضي ["الهندسة معرفة ما هو كائن دائماً" 527ب] ونسق ما يولد ويقبضى. فبهذا الوجه "تجلّب" الهندسة "روح المولود نحو الوجود" (521د). إنّ الموضوعات الرياضية هي إذّاك كائنات ثابتة سابقة في وجودها على كلّ إنشاء (521د)، وكذلك فيدون (101ج). ولكنّ «أفلاطون» قد اعترف بالذات بحدود هذه التنقية للتعريف وللبرهان الرياضييين. ومثال محاورّة مينون في هذا الخصوص مثال مفيدٌ للذهن. إذ متى تتدخّل الإنشاءات [الهندسية] وما وظيفتها؟ [ثمة] ثلاثة إنشاءات، اثنان منها خاطئان [المربّع ذو الأضلاع الأربعة،

1 - انظر لاحقاً الهامش رقم 1 من ص 68.

ثم الثلاثة] وإنشاءً واحد منها صحيح [المربع المقام على القطر]: فالإنشاءات الثلاثة قد قام بها «سقراط» بنفسه، وهي لذلك لا تنتمي إلى تذكر العبد الذي يرى على الشكل عندما يكون الشكل قد رُسم بعد، ويرى ضمن حدس معزول وثابت. فالإنشاء لا ينتمي إلى العلم بما هو تذكر. وفي نفس الوقت، فإن حدس العبد «يقفز» من لحظة إلى أخرى: تعريف المربع، ثم [67] تساوي الأقطار، ثم القسمة على اثنين بواسطة القطر، ثم التضعيف الناجح. إن المسافات الفاصلة بين الحدود التي تتناسب تناسباً مع الإنشاءات، هي إذاً «محاولات» لـ«سقراط»، كاذبة أولاً، ثم صادقة: تلك لحظة «البحث» التي يلزمها «شجاعة كبرى» [86ب - ج]. وكذلك ورد في 81د أنه «لما كانت الطبيعة متجانسة، وكانت النفس قد حفظت كل شيء، فلا شيء يمنع أن يُعثره تذكر واحد [هو ما يسميه الناس علماء] على كل [التذكرات] الأخرى، إذا ما كنّا شجعافاً عنديين في البحث، فما البحث والعلم في الجملة إلا تذكر». إن تذكر العبد رؤية ثابتة تجاوب حركة الإنشاء الذي يقوم به «سقراط»، وبذلك فإن الأشكال في ساداتها المحسوسة، وفي حركة الإنشاء الذي يولد ويموت، تنخرط ضمن الرياضيات، لحظة البحث، حتى إذا ما أمكن لنا استبعادها من لحظة الحقيقة التي هي لحظة «رؤية» ساكنة. إن «أفلاطون» لا يعتقد إذاً أن الموضوعات الرياضية تكون هي الأشكال عينها، ولكن الشكل ينتمي إلى العمل الهندسي. ذاك هو معنى الجمهورية 510د - و: فالهندسيون «ينشؤون استدلالاتهم دون أن تكون في أذهانهم تلك الأشكال عينها، وإنما الأشكال الكاملة التي إنما تكون هذه صوراً لها، فيستدلّون من أجل المربع في ذاته، ومن أجل قطره في ذاته، لا من أجل القطر الذي يرسمونه، وكذا شأن الأشكال الأخرى». ومما يلفت النظر أن جميع ألفاظ هذا النص هامة: فنحن نستخدم الأشكال [إحالة على فكرة ممارسة هندسية] من أجل «إنجاز» الاستدلال. ولكن الموضوع الرياضي في ذاته هو الموضوع الحقيقي؛ ومن هنا التقابل النهائي بين البحث [ذريتين] والرؤية [إيديّين]. فمن الممكن أن نقصي الشكل من الرؤية، ولكنه ليس من الممكن إقصاؤه من البحث.

يقودنا هذا إلى **المؤاخذه الثانية**: "اضطرار الرياضيات إلى الانطلاق من الافتراضات للتوجه لا نحو المبدأ، وإنما نحو النتيجة". فالجدل هو وحده الذي ينطلق من الافتراض نحو الأرخي. وهذا هو في آن أول اكتشاف للاستدلال الفرضي الاستنتاجي وأول نقد له. الاكتشاف الأول: "فهم يعاملون [افتراضات الرياضيين] كما لو كانت معلومة لهم" فتراهم "يمرّون بكامل السلسلة ليصلوا بالتالي إلى الاستدلال الذي رسموا لأنفسهم أن يبحثوا عنه" (510 ج د)¹. انظر مينون، 86 ج 87 أ. ما ذا تعني المؤاخذه؟ إنها لا تحصل كامل معناها إلا متى قرّبنا اللافرضي [l'anhypothétique] من هذا المقطع، وقرّبنا مثال الخير من المقطع السابق: أي متى رفعنا النقاش إلى المستوى الميتافيزيقي. ومع ذلك فقد حاول بعضهم أن يجد فيه نقداً يستمولوجيا [«موغلر»] يتعلق بإجراء استدلال، هو الاستدلال "التألفي"، الذي ينطلق من القضايا التي تمّت البرهنة عليها بعدد، نحو القضايا التي يُراد البرهنة عليها. إذ كيف يمكن اختيار نقطة الانطلاق من بين النظريات [théorèmes] المعروفة؟ سيرجع ذلك لتمشي العرض الإقليدي الذي يخفي لحظة الاكتشاف المرتبطة على وجه التحديد بأشكال وحركات في الشكل. ولقد رأينا ذلك في تساؤل مينون التي لا تتقدم إلا تحسّساً، ومحاولات قد تخطئ وقد تصيب، فتظلّ لحظة التراجع، أي على وجه التحديد، لحظة وضع الافتراض غير المعمل، من قبيل الاستباق. إن اللحظة الحاسمة للحجة في مساءلة مينون هي تلك التي قفزنا فيها نحو المربع ذي الأربعة أضعاف لنجد المربع المضاعف: فأن نقسم إلى اثنين أيسر علينا من أن نضاعف. نحن نمر هكذا [69] من المعقد إلى البسيط. أترى يفهم من «أفلاطون» بذلك أنه بصدد اكتشاف المنهج التحليلي. يلاحظ «موغلر» بالذات أن «برقلس» [Proclus] و«ديوجانس» [Diogène] ينسبان إليه اختراع المنهج التحليلي، ولكنّه يعترف بصمت اللاحقين على «أفلاطون»، ويندرة استخدام هذا المنهج عند «إقليدس» [Euclide]. ولكن «موغلر» يبحث،



1 - راجع، حول كلّ هذا «موغلر»:

Mugler, Platon et la recherche mathématique de son temps; Strasbourg, 1948 (AC).

ضمن اكتشاف الزّمن المونودرومي [monodromique] في طيمائوس، عن إمكان الاستنباط، والإنشاءات، والتحليل.

ولكن ما يؤاخذ به المنهج الرياضي لا معنى له خارج الأفق الذي طرحت ضمن أمثلة الخير / الشمس؛ فليس لذلك معنى منهجي فحسب، وإنما له معنى ميتافيزيقي أساساً: عدم السير نحو المبدأ اللافرضي، وعدم تعليل الافتراضات المعتبرة "بديهية" [فانساراس]. إن الكائنات الرياضية هي كائنات بالافتراض، تنغلق بوجه ما داخل بدايتها المخصوصة، وهي افتراضات غير معللة، فتقطع الحركة الصّاعدة، مادامت لا تقترح إلا الحركة النازلة نحو النّظرية المراد البرهنة عليها، أو نحو المشكل المراد حلّه، [وهما النّظرية والمشكل اللذان] يسميان هاهنا "طرفاً" [τέλευτή=تيلوتاً]

ويعبّر «روديني» [Rodier] تعبيراً مختلفاً عن هذه العلاقة بين المعرفة الفرضية والمعرفة اللافرضية¹: فالكائنات الرياضية ممكنات، ويظلّ الاستدلال الرياضي ضرورياً ضمن الممكن؛ وفعلاً، فإنّ الكائنات الرّياضية لما أعوزها أن تلحق بالخير، فقد قُطعت عن الأصل الجذري للأشياء. والجدل وحده هو علم الحقائق القصوى. وتشهد لهذا التأويل محاورّة الجمهورية نفسها (533أ-535أ) إذ تطابق [70] بصريح العبارة بين اللوغون ديدوناي [التعليل العقلي، λόγον διδόναι] 535ج، وبين البلوغ إلى المثال الأسمى: مثال الخير. إن الرياضيات تطفو كما "حلمٌ من الأحلام" (533ج)، ولكن المعرفة الحقيقية للخير هي وحدها التي تقطع الحلم، وتقطع سبات الأرض هاهنا (534ج). وهكذا لم يعد «أفلاطون» يقول ما كان يقوله في فيدون، من ضرورة اللجوء إلى "شيء ما ذي كفاية"، بل إلى اللافرضي.

ما الذي يمكن إذاً أن يعنيه إلحاق المثل هذا بمثال الخير تراجعاً لا تقدماً؟ إن هذا البرنامج الهائل يظل موعلاً في اللغز (511ب). هو ينتمي بالطبع إلى بعد آخر من أبعاد البحث عن «كلّ ماهية من الماهيات»، ويُدخل إلى بنية أو بالأحرى إلى هيكلّة لعالم المثل تبدي المحاورات الميتافيزيقية [برمانيدس،

السفسطائي، السياسي] ملامحها الأولى. لقد اتجه «أفلاطون، بدّيّا نحو الـ ἀρχή التي تعطي لهذا البحث "مقصده"، قبل أن يملأ المسافة التي بين تصوّر للمثل "محتشم"، ولجوءٍ إلى الأزخي.

ومع ذلك فثمة شيء يمكننا قوله: إن إلحاق المثل بالخير، هو إدخال لها ضمن علاقات توالف، أي ضمن علاقات تماكن تغلب فيها الغائية مجرد اقتضاء الممكن بالممكن. وإنما لذلك سمي المثال الأسمى بالخير، وليس فقط بالواحد: [وهو] المظهر الإيثيقي أو الأكسيولوجي للخير. وعلى هذا الجانب بالذات يلجّ «روديني» في مقاله الشهير. ويؤيد تأويله نصّان:

• السياسي (283 ج - 285) تقول محاوراة السياسي إنه ثمة صناعتان للقيس: "سنجعل من جهة كلّ الصناعات التي يقاس فيها العدد، والأطوال والأعماق، والأعراض، والسموك، بأضدادها، ومن جهة أخرى، كلّ [71] الصناعات التي ترجع إلى الوسط المعتدل، أي إلى ما هو مناسب، τὸ πρέπον (= تو بريون)، مؤات καιρόν (= كايرون)، واجب، δέον (= ديون)، وإلى كلّ ما يتوسط الأشطاط. وهكذا فإنّ الوسط المعتدل يُدخلنا إلى مبدأ تقييم نقدي، وإلى ضرب من الأمثل والأحسن يقع بالنظر إليهما شطط ونقصان. إلّا أنّ الرياضيات تظلّ ضمن نسبية لا نهاية لها من الأكبر والأقلّ كبرا، ومن العلاقة التبادلية التي تجهل الوسط المعتدل وتجهل بالتالي الإفراط. إنّ هذا النص شديد البيان، لأنه يقرب ما بين التفكير في فن الاعتدال والتفكير في الفن السياسي: ما نريد تعريفه هو الفن السياسي والملكي [قياسا على براديجم النسج]. ولكننا يجب أن لا نغفل عن أنّ حراك كتاب الجمهورية له كذلك قصدٌ سياسي: إذ يتعلّق الأمر بتربية الحكام - الفلاسفة. ويتمثل قصور الرياضيات في بقائها ضمن نسبية الكمية الخالصة وفي عدم إدراك علاقات الاعتدال التي لولاها لما كان فنّ عموما، ولا سياسة على وجه الخصوص (284د). هذا التحليل أساسي

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لتحديد موقع العدل وهو في مركز محاوره الجمهورية: فالعدل علاقة رياضية بمعنى، كونه تناسباً، ولكنه وسط معتدل بين أجزاء النفس، وأجزاء المدينة.

+ فيلابس، 64هـ، 65أ، 66ب: يذهب نص فيلابس إلى أبعد من ذلك. فالسياق هاهنا مختلف إذ يتعلق الأمر بالاعتدال في "الأخلاط" [mélanges]، مادام كلّ واحد منها يتطلب مواجهة بين مبدأ تحديد ومبدأ لاتحديد [بيراس وأبيرون]¹. كما يتطلب مبدأ قيمة ["السبب الذي يعطيه قيمته الرفيعة، أو خصاصته المطلقة"]. إنه الممترون أو هو بالأحرى السومترون الذي يسمّى بصريح العبارة "قوة الخير". وهكذا [72] فإن نظام "الأحسن" يتجاوز النظام الرياضي الذي هو مجرد نظام منطقي وليس نظاماً أكسيولوجياً. لذلك ففي ترتيب المبادئ النهائي من حيث شرفها، يأتي الاعتدال في المقدمة، ثم يليه "التناسب، فالجمال، فالكمال"، ثم العقل والحكمة، ثم من بعد ذلك، كلّ ذلك، تأتي العلوم [66أ-ب].

النتائج:

بوسعنا الآن أن نجيب عن السؤال: بأي معنى تكون الرياضيات وسائط؟

1. إن هذا الامتياز الذي للعلاقات الأكسيولوجية، علاقات المؤاتاة، على مجرد العلاقات المنطقية التي في الاستدلال الرياضي، هو إذاً المعنى المحتمل لهذا النص عن قسمة الخط. ويتعصّد هذا الاستنتاج لدى مواجهته بأمثلة الكهف التي تخلع على "الصعود" إلى الحقيقة نبذة الإيثيقا والزهد. ينبغي على وجه الخصوص التقريب بين كلّ هذه الدراسة المنهجية للخط، وبين المقطعين اللذين يعطي فيهما «أفلاطون» مفتاح أوصاد الأمثلة: الجمهورية 517 أ-ج، حيث يطابق بوضوح، لدى أطراف العالم المعقول، بين الخير وبين "السبب الكلي لكل ما هو خيرٌ وجميل"، وفي 532 أ-د، حيث يقول «أفلاطون»

1 - بيراس: «الحدّ، النهاية» - أبيرون: «اللانهاية»

إنه يجب الانتقال من ماهية "كل واحد" من المثل إلى ماهية الخير، "وصولا إلى تأمل أشرف الموجودات".

2. لا مجال إذاً لأن نستتيح أن الموضوعات الرياضية بما هي كذلك، هي وسائط، رغم ما يقوله عنها أرسطو، [الميتافيزيقا، 987ب¹]. فقسمة الخط ليست قسمة بحسب الموضوعات، وإنما بحسب المعارف، وذلك من البداية، 509د². إن مُثُل الديانويا هي [73] رياضية لأنها تلجأ إلى صور وافتراضات تكبح الحركة الصاعدة وتكبح البلوغ إلى علاقات من المؤاتاة والموافقة المثلى. فامتياز المثل الإيثيقية ليس أنها أكثر تحديدا ذاتيا، وإنما هو أنها في علاقة أكثر شفافية بالمبدأ الأعلى. ولكن جميع المثل هي مبدئيا قابلة لهذا الاتصال بالخير (511د): "لعل كل الذين يدرسون موضوعات العلوم مضطرون إلى دراستها بالفكر لا بالحواس؛ ولكنهم لما كانوا يدرسونها دون الصعود إلى المبدأ، بل ينطلقون من افتراضات، فإنهم لا يبدوون لك متعقلين لتلك الموضوعات ولو أن هذه إنما تُعقل بمبدأ". وهكذا فليس للموجودات من تراتب إلا بحسب كفاءة كل منها في "أن يكون أيسر من غيره إظهاراً للمثال الخير" [526هـ].

1 - كتاب الألف، الفصل السادس، 987ب¹⁵.

2 - والأصح: الجمهورية، الكتاب السادس، 510هـ، وكذلك 511أ.

العلم والماهية [الجزء الأخير]

IV. - "كمال" العلم: التأمل

إنّ كمال الأفلاطونية، من نقد الظنّ إلى الأسلوب "المعضلي" الذي لعدد كبير من التمشيات، ومن القوة الإيحائية إلى خيبة أمل "الظنّ المستقيم" الختامية، ومن القيمة الإعدادية [propédeutique] للرياضيات إلى عيبها الأقصى، تشير إلى كمال للعلم لعله يكون نوبزيس، أي لحظة للعقل [نوس] لم تعد تحتل مسارا ولا زمنا ولا جهدا، كمال للعلم قد يكون إذا رؤية بسيطة، آنية، وفي تمام سكون. إن هذا الغرض هو الذي صنع عبر الأفلاطونية الجديدة مجد الأفلاطونية التاريخي. فكلما طفت من الأفلاطونية بقايا على السطح، أشبه أن يكون ذلك ضربا من تقريظ التأمل العقلي، ومن الاحتفاء بصوفية للعقل. ومع ذلك فإنّ هذا التأمل الذي نتوقع أن يغمره الوضوح هو عين التّقطة التي تتكثّل فيها أعنى صعوبات الأفلاطونية.

فلنستعرضها في جملتها قبل أن نتوقّف عند كلّ صعوبة منها.

1. يظهر غرض التأمل أوّل ما يظهر في اتّصال بأسطورة حياة النفس السابقة على وجودها التجريبي: فالرؤية الأولى، وإن استطعت فقل الرؤية الأصلية، هي وراءنا، بحيث هي لا تنتمي إلى تاريخ [75] المعرفة الإنسانية. فهذه إذا مرّة أولى يرتبط فيها الوضوح الأقصى للعلم بلغز الأسطورة عموما، وبلغز

1 - أدينا بلفظة "الكمال" عبارة "terme" الفرنسية التي تدل على الطرف والنهاية ولكن في معنى بلوغ الشيء غايته، وإدراكه لها، وإطابقه عليها، وذلك هو "الكمال" [م.م.].

أسطورة للزمان خصوصاً. ولكن هذه الصعوبة الأولى ليست صعوبة بسيطة بقدر ما هي حزمة من الصعوبات: فيبدو وضع المثل بما هو واقع، وبما هو واقع مفارق، غير منفصل عن وجود النفس وجوداً سابقاً على التجربة. إن أسطورة زمن للنفس، أعني أسطورة حين لها، وأسطورة "موضع" للمثل، تبدوان فعلاً أسطورتين متلازمتين.

2. وتجد هذه الصعوبة مُناظرتها [symétrique] في صعوبة ثانية، حيث تبدو رؤيتي بمثابة كيفية النفس التي يتعلق الأمر باستعادتها بعد زوال. ولكن طرف هذه الاستعادة يبدو متلازماً مع تلك الأزمة الحياتية [existence] التي هي الموت. وهكذا تكون الرؤية مرة ثانية خارج التاريخ: باتت أمامه، ولم تعد خلفه. وتكون للمرة الثانية مرتبطة بالأسطورة المضاعفة للزمان والمكان، وهذه المرة لا بما هي أسطورة الميلاد، ولكن بما هي أسطورة الموت.

3. فإذا ما سعينا الآن، في محاولة لتجاوز مستوى الأسطورة، إلى أن نباغت، ضمن حركة البحث، موضوع التأمل، ظهر أن ذلك الموضوع ليس أيّ مثال اتفق، وإنما هو منتهى [terme] عالم المثل: مثال الخير حسب الجمهورية، والواحد حسب فيلبس [Philebe]. وفي الآن نفسه يعيدنا التأمل إلى مشكل تجاوز اللغة وتجاوز التحديدات، كما يعيدنا إلى أسطورة للصمت، بعد أن تحدثنا عن أسطورة للولادة والموت.

4. سيؤدي بنا هذا إلى مشكل الوظيفة المنهجية للثيوريا التي ستظهر لنا على العكس من ذلك بمظهر أساس للقول [discours] فيما بعد القول، أكثر مما تظهر لنا بمظهر تحطيم له: وساعتها سيكون الحدس مبدأ قول جديد. وسيؤول بنا الأمر هكذا إلى أن نقرن بين الرؤية والجدلية. وهكذا نكون قد أحطنا [76] من عل بتلك "الجدلية" الشهيرة التي كنا لمحناها ونحن قادمون من أسفل، من الرياضيات. بحيث إن الحدس، إذا ما أخذناه فيما بعد الأسطورة، سيظل معناه معلقاً طالما لم ننفذ إلى المشكل العويص الذي هو مشكل البنية الواحدة والكثيرة لكل مثال من المثل، ولجملة المثل

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

في تبعيتها للواحد. فلعلّ الحدس يكون تلك الرؤية العشوائية التي لا تنفك تستدرّك نفسها ضمن هيكلية جدلية معقولة.

سنسير إذاً على خطى استدراك جدلي لمضمون الأسطورة. وستضعنا هذه الحركة على عتبة القسم الثاني من هذا الدرس حول جدلية الوجود.

1. أسطورة الرؤية السابقة على التجربة

قد يبدو محيراً أنّ الرؤية، بما هي غاية يتعين إدراكها، هي دوماً رؤية يقدمها «أفلاطون»، كاستيقاظ، أو كاستعادة بعد زوال لرؤية سابقة لا تنتمي إلى التجربة الراهنة. وهكذا يرتبط اكتمال العلم بأسطورة ابتداء العلم في النفس، أي بالتذكر.

ويظهر هذا الارتباط في المحاورتين اللتين اتخذتا من "الإيروس" الأفلاطوني غرضهما المركزي: المأدبة وفايدروس.

أ. لا تُظهر المأدبة بعدُ الصلة مع الحياة [existence] السابقة، وإنما تُنزل المشكل في أجوائها الأسطورية. لذلك سنأخذها بمثابة المجاز بين الجمهورية VI و VII وبين فايدروس. لقد كان الجدل [dialectique] الصّاعد في الجمهورية يظهر في مظهر جدل إستيمولوجي محض، ولكن اكتمال هذا الجدل لا يحيلنا على درجاته، أعني على درجات المعرفة، وإنما على ديناميكيته، [77] وعلى توثبه. فهذه الديناميكية هي التي تجليها "الإيروسية" الأفلاطونية. هي تجليها في لغة أسطورية: ففي المأدبة لم يعد «سقراط» هو الذي يتحدّث، بل تتحدّث امرأة ملهّمة، تحكي ولادة إيروس، ابن الحيلة¹ [Expédient] والفاقة [Pauvreté]، "في منتصف الطريق بين المعرفة والجهل" [نهاية 203هـ]. فهو في معجم ألفاظ الجنّ "الوسيط"، مثلما كانت الرياضيات كذلك في معجم ألفاظ "الإستيمولوجيا". إنّه "شوق الخلود" الذي يعتمل في كلّ بحث، ويعتمل في التفلسف. أنّ الأمر يتعلّق بنفس الجدل في الجمهورية وفي المأدبة، فما في ذلك شكّ. فلقد حرص أفلاطون، على إرفاق التصعدّ العقلي نحو الخير في الجمهورية، بتصعدّ للإحساس نحو الجميل: فمن الأجساد الجميلة إلى النفوس

1 - الحيلة هنا في معنى الحيلة للشيء أو إلى الشيء.

الجميلة، وإلى الفضائل الجميلة، ومن الكثير في كل درجة، إلى المثال الممخض عن كل محسوس.

إنّ تصدّد الإحساس هذا يصاغ هو نفسه ضمن عبارة دينية من طبيعة مُسارّة [initiatique]. فيقارن الحدس "بكشف" [ينفتح] لدى نهاية تعلّم سرّ الجمال في حدّ ذاته [210 ج - 211 : "أوتو تو كالون"، 211 د؛ "أوتو... هو إستي كالون" 211 ج].

ولكن هذا الحدس:

- يقال على أنه فجائي [إكسايفناس ἐξαίφνης، 210 ج]، فهو سبب العناء لا محالة، ولكنه ليس في حدّ ذاته عناء.

- يُصاغ ضمن معجم من ألفاظ التّماس: "ملاسة الغاية"، في نهاية 211 ب.
- يصاغ ضمن معجم من لغة التّصوّف القائم على النفي: فثمة في عشرين سطرا عشرون نفيا: إذ لا كون ولا فساد ولا زيادة ولا نقصان، [وهو حدس] لا هو جميل هاهنا، ولا هو قبيح هناك، ولا هو جميل في نظر ما، إلخ. - ولا هو قابل لأن يقع تحت الإدراك كوجه من الوجوه، ولا هو قول، ولا هو علم [نهاية 211 أ]. إن هذه النقطة الأخيرة أساسية، فهي تعلن عن تعليق قول العلم، مثلما [78] سنرى في الفقرة الثالثة. وإنه لمن اللافت أن يحيط تراكم هذه الأنفاء [négations] بإثبات هو أعلى الإثباتات، أعني ذلك الذي خصّص لحدّ الآن الماهية: ὅν ἄλ' αὐτοῦ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ (هو سيتمثلها) في ذاتها، بذاتها، موصولة أبدا بذاتها بفضل واحدية المثال، 211 ب.]. فثمة هاهنا إيحاء بأنه لا بدّ أن يكون المثال لا أيّ مثال اتفق، وإنما جذرا ما للمثل، ولا سيما خير الجمهورية، VI و VII ويؤكد لنا ذلك استعمال لفظة ميثما في نهاية 211 ج [حيث يقول] إنّنا إذا انطلقنا من العلوم، انتهينا إلى ذلك العلم الذي ذكرته... إلخ.

فكأنما يلوح لنا بأنّ مشكل القول المتعقّل هو مشكل التّحديدات وعلاقاتها، ولكنّ مشكل أساس المعقولية ينغمس في لا معقولية تتطلب هذا الإفساد للغة أيّ تحقيقها وتفجرها في آن ضمن الأسطورة: لذلك يترك "سقراط، ديوتما تتكلم.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ولكن أحدا لم يقل بأن تحقق هذا الحنين إلى الرؤية هو إمكان من إمكانات المعرفة الفعلية للإنسان.

ب. تدفع محاورة فايدروس بالأسطورة إلى غايتها: فلكي نرى لا بد أن نكون قد رأينا. فيظهر الـ"قد رأينا" هاهنا أساساً أسطورياً "للمعرفة". وإنما هاهنا تغتني الأسطورة بمُصادياتها [harmoniques] المتعددة:

- فهي أولاً أسطورة "مكان" للمثل، هو مكان في ما فوق السماء، وهو بالإضافة إلى السماء في عين نسبة العلم المكتمل إلى الفلك، أي إلى علم رياضي. كما يتحدث «أفلاطون» عن "سهل للحقيقة". إن هذا التّحيز الأسطوري لـ"عالم" المثل هو الذي يسيّر كامل الواقعية "الساذجة" التي يطلقها «أفلاطون» في 247 ج - و:

[79] - "الماهية وقد تجلت تجلياً"،

- الرؤية بما هي اتصال، وملامسة روحية؛

- وكذلك فإن الرؤية تُستعرض بما هي غذاء. إنّ اقتران "الرؤية" بـ"الأكل" يدلّ على نهاية المسافة التي تفصلنا عن الموضوع¹. ويظهر موضوع الغذاء من جديد لاحقاً مع "الجناح" الذي يغتذي من الرحيق [248ج].

- تغتذي النفس من المثل، ويتعلّق الأمر من الوهلة الأولى بالمثل في صيغة الجمع: العدل، الحكمة. سنرى أننا نفهم من هنا العلاقة الجدلية لكل مثال بأي مثال آخر، وبمبدإ المثل [وكذا في 250ب]

- ثم تأتي من بعد ذلك أسطورة فقدان البصر، وسقطة الأنفس، أي أسطورة حالة الخليلط الذي تصفه محاورة المأدبة. فالسقطة هنا هي أسطورة التركيب، أي الحال المتوسطة الملتبسة للنفس، والتي هي حالتها الراهنة (249ج).

- ثم تأتي أخيراً ثالث أسطورة، أسطورة الاستيقاظ، واستعادة ما فقد: فيبدو الحبّ ساعتها كالمعوّض عن سقطة.

1 - راجع «برادين» (Pradines (AC) [مصدر غير مدقّق وربما تعلق الأمر بـ:

Maurice Pradines, *Philosophie de la sensation*, t. 1 : *Les Sens du besoin* ; t. 2 : *Les Sens de la défense*, Les Belles Lettres, 1932 et 1934.]

استنتاجات:

لا نفهم أسطورة الرؤية السابقة على التجربة إلا انطلاقاً من بنية أسطورية، وفي سياقها. إن أفلاطون، يريد أن يوحي لنا أنّ المعقولية تمتزج بلامعقولية مثلية ليست نقيضها:

أ. لامعقولية الأساس. فلا بد للتحديدات أن تجد أساساً لها في اللامحدّد، مثلما أنّ جملة المشروط تحيل على اللامشروط. [80] ويظهر الزّمن هاهنا بمثابة الأسبقية الكرونولوجية التي ترقّم أسبقية منطقية، أو بالأحرى أسبقية بالنسبة إلى المنطقي. فيمثل الزّمن هاهنا الابتداء الجذري ضمن النظام الأنطولوجي.

ب. ويستدعي هذا اللامعقول الأول لامعقولا ثانياً: فكل مسار فلسفي هو لا محالة منطلق من فضيحة، ومن شدة بدئية هي علامة الوضع الإنساني. وهذا "القبل" المتمثل في السقطة هو سابق في معنى آخر غير معنى الأساس: إذ يتعلّق الأمرُ بتفسير وضع من العشوائية السابقة التي تفترضها كلّ فلسفة تنطلق من الأبوريا. [كذلك كان الأمر عند «كنث»، فإنّ الحال الديالكتيكي للعقل ينتج من ادّعاء الإحساس تنصيب نفسه مطلقاً].

ج. وأمّا اللامعقول الثالث، فهو لامعقولية تؤبّب هو الهذيان الذي لا يمكن إرجاعه إلى المنهج. فكلّ ما كان ينتمي إلى نظام الإعداد للتعلّم، كالرياضيات مثلاً، لا يكون ممكناً إلا بضرب من حركة الشوق [désir]. "إنّما بانخطاف" تكون عودة الأنطولوجيا، و"ياغواء". ولعلّه يمكننا مقارنة ذلك "بالجود" الديكارتية، أو "بالاحترام" و"بالمهيب" لدى «كنث»، و"بالتأثر" لدى «برغسون»، وبـ"Streben" [تعلّق الهمة] الفاوستي. وحتى في أشدّ الفلسفات عقلانية، ثمة لجوء إلى اللامعقولية المخصوصة لصيرورة النفس، لامعقولية هي شعور وفعل في آن. إنه الجانب الوجداني من التدرج العقلي: إنه التأمّل متأملاً. ويتبنّى أفلاطون، لفظة "الجمال" للعبارة عن هذه الديناميكا الانفعالية التي تجري من تحت الحقيقة. ذلك ما يسميه فويي [Fouillée] "جلال الحق"².

1 - بمعنى الحرج والمضيق الذي يتأدّى إليه الفكر (م. م.)

2 - ذكره «روبان، Robin، نظرية الحب الأفلاطونية»، La théorie platonicienne de l'amour, Paris, Alcan, 1933، ص. 224.

وتتحدث محاورة فيلايس، في 64ب وفي 65أ، عن "قوة الخير التي لجأت إلى طبيعة [81] الجمال".¹ إن هذا اللامعقول المثلث، الذي يمثل ضرباً من البنية البيثارية [pythique] في جذر العلم، هو الذي يتجمع ضمن غرض التذكير.

2. الحدس والموت

يقترن الحدس مرّة أولى بالأسطورة من خلال غرض الحدس السابق على التجربة. ويقترن بها مرة ثانية من خلال غرض الخلود. فيمر تحقيق الشوق بالموت. وفي هذا المعنى فإنّ الحياة الفلسفية ليست إلا مقارنة للثيوريا [النظرية] وهذه هي الحدّ العلويّ لتلك المقاربة.

إنّ محاورة فيدون هي التي تؤكد بشكل رئيسي هذا المظهر الذي قد يمكننا تسميته بالجانب الليلي من الحدس. "فليل الموت" يتطابق مع "نور الذهن" الذي تمثل الشمس أسطوره، والذي ترافقه صورة «أبولون» عبر كامل الأثر الأفلاطوني، من كاهنة دلفيا وصوت الدايمونيون، إلى أمثلة الجمهورية. إنّ الرؤية فشل الحياة.

سنضربُ مثل فيدون، لا على خلود النفس، ولكن على التدرج في الحجاج نحو الثيوريا، أي من أجل استجلاء الاقتضاءات الإستمولوجية الحقيقية لنظرية فيدون. وفعلاً فمحاورة فيدون هي، على طريقتهما، جدل صاعد، ولكنه جدل لا ينتهي إلى رؤية، وإنما ينتهي إلى الموت. سيقوم كامل تحليلنا إذاً على هذه البنية اللافتة التي أجلاها «غيرو» [Guérout].²

[82] أ. مستوى الوعظ والظنّ المستقيم

لا تتحرّك محاورة فيدون على مستوى واحد، بل تتطور على طبقات مختلفة من المعرفة. فهي تبدأ بوعظ يقع [من المعرفة] في مستوى الظنّ الصادق. فالتفكير التي نلامسها هكذا هي ذاتها قوة ظن [راجع ثياتيتوس، حول النفس

1 - المصدر الدقيق لهذا الشاهد هو فيلايس 64ج. أما في 65 فلا وجود لهذا الشاهد كما ورد. ويرجم «شمبري» كلمة «puissance» بكلمة «essence».

2 - راجع "La méditation de l'âme sur l'âme dans le Phédon"، ضمن *Revue de métaphysique et de morale*, 1926 (AC)

التي تظن من خلال وضع الموضوعات بعفوها [par spontanéité]: "هي نفسها بنفسها": αὐτὴ καθ' αὐτήν [أوتي كاٲ أوتان، 185هـ، 187أ].

إن درجة المعرفة عن النفس، ودرجة وجود [existence] النفس هما إذاً مخصوصتان إحداهما بالأخرى، فمحاورة فيدون تبدأ بظنٍّ مستقيم حول النفس القوية على الظنّ. ولذلك جاء كامل هذا القسم الأول خطبة فصيحة، تنطق بنيرة القناعة والرجاء. القناعة بأن الفلسفة هي رياضة في فكّ عقدة الجسد؛ ورجاء في أن تؤول النفس بعد موتها حذو ال¹ εὐέλπης الحق: [أوليس، 64أ]. ولقد وُضع هذا الرجاء، قصداً، على هامش الاستقلال الفلسفي، وعلى هامش البرهان الحقيقي، وأحيل بوضوح على تقليد قديم: هوسبر بلاي ليغيتاي.

لا شكّ أنه رجاء² يعلّل و"يبرّر"، كشأن الإيمان الباحث عن الذهن في بروسلوغيون [Proslogion] القديس أنسالم. ولكّنه رجاء يمد جذوره إلى الإيمان، وبخاصة إلى الإيمان الأرفي. فالفلسفة هنا تفكّر في الدين: "من المحتمل ألا يكون مؤسّسو المسارات عديمي الجدارة، وأنهم قد يكونون تكلموا بكلام محجوب، ولكّتهم تكلموا حقاً". وأما القناعة الضمنية، فهي أنّ الديني جاهز لهذه الاستعادة الفلسفية، [83] وأنه³ لا توجد مقاسات غريبة عن الفلسفة ومردودة فيها. إنّ «أفلاطون» يعلن هاهنا عن موقف «سبينوزا»، و«هيغل»، من الدين بوصفه أرغانون الفلسفة.

إن كامل مجهود فيدون هو الإجلاء الفلسفي لهذه القناعة التي وُلدت داخل دائرة المقدس: "أنّ التفلسف هو تعلّم الموت"، بل أنّه "أن تكون ميتاً": τεθνάναι (=تثناناي). إلى أيّ حدّ تفلح محاورة فيدون في الاستعادة الفلسفية لمضمون الأسطورة وتحويلها إلى بداهة عقلية، أو، إذا ما حاكينا «دياس» و«فستوجيار»، في إجراء النقلة [transposition] الفلسفية؟

إنّ الرهان، منذ البداية، هو رهان كيفية للنفس ليست لاعقلية كشأن الغبطات الأرفية والديونيسية، بل هي فطنة متيقّظة. فمنذ القسم الأوّل من فيدون، سُمّيت

1 - صحح المحقق هاهنا عبارة euepis من المذكر إلى المؤنث لأنها في اليونانية كذلك. هي تعني حرفياً الرجاء الطيّب.

2 - ترجمنا espérance بدلا من expérience. ولعلّ السياق يشهد لما ذهبنا إليه. أما ما أثبتته النصّ فلعله من الأخطاء المطبعية، إذ لا معنى له في سياق نصّ «ريكور»، [م.م.].

3 - هذا تصحيح من تخمين المحقق.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ثمرة القطيعة مع الجسد [في 64هـ] "فرونيسيس"¹ [65أ]. بها تلامس النفس الحقَّ (ἀπτεται)² أو هي تكون على الأقلّ شوقاً للوجود، ὁρέγεται، τοὺν ὄντος (=أوريغيتاي تو أنتوس). بل إن الأمر لأزيد من ذلك: آن هيو لوغينزيتاي، إذ "تبدى للنفس بداهة ما هو حقاً موجود". فالمستوى الأول ينتمي بعدد للفلسفة إذاً، وهو قد غادر بعدد ألغاز الديني. إن الأمر يتعلق بأن تُدرك النفس بمحاضتها محاضرة موضوعها، وبأن يكون "الذي لذاتها" [أوتو كاث أوتو] على عين درجة "الذي لذات الوجود". وساعتها سيكون المحض للمحض، ويتحول الشوق إلى الرؤية مماسةً متملّكةً، κτησάσθαι τὸ εἶδέναι؛ 66هـ؛ ἐφαπτεσθαι؛ 67ب³. ولكن، إذا كان التفكير في الألغاز الأرفية منذ الحجّة الأولى [84] مشدوداً إلى حبل الاستقلال الفلسفي، أترى هذا الاستقلال قادراً على الاكتمال؟

ب. مستوى الاستدلال الفرضي

أما في المستوى الثاني، فإن النفس التي تتأمل في النفس، تتصير نفساً استدلالية. ويتناسب "الظن الصادق المعلن" الذي كانت تحدث عنه محاوره ثياتيتوس مع هذا المستوى من فيدون. وهو أيضاً، في معجم الجمهورية، "الديانويّا" التي يمثلها الجزء الثالث من الخط. ولندع جانباً الحجّتين الأوليين من هذا الطّور الثاني [من المحاوره]، لنعتبر الأطيع منها بالفلسفة، أي لنعتبر الحجّة الثالثة [78ب]، التي تقيم أنّ النفس هي ما يشبه المثال، لأنها بسيطة، "غير مركّبة" [أكسونثون]، وأنها "واحدة وبذاتها"، وأنها "هي هي"، "غير مدركة لغير حسابات الفكر" [توتاس ديانوياس لوغسمو]، وأنها "خفية هي نفسها" [80أ - ب]. وباختصار فإنّ الفيلسوف يحاول أن يستدلّ حول النفس المستدلّة مثلما كان منذ حين يظنّ حول النفس الظانّة. ولكن أترأه هكذا قد حصل نفساً متأملّة؟ كلا، ليس بعد. فهذه النفس القوية على المعقول، ليست بعدد إلا شبيهة بالمثال، "ليست إلا الأشبه بالمثال"، "من عين عرق

1 - فرونيسيس : فكر، عقل، حكمة.

2 - تقرأ : هيتاي

3 - تقرأ : كتيستاي تويديناي - إفتستاي

المثال". وإِنَّا لَنَتَحَسَّسُ على طرف العبارة هاهنا طعم الخيبة التي تعلق بها إذا نحن قارناها بمسَلِّمة برمانيدس: "الفكر والوجود هو هو" [الشذرة 3، تُوغار أوتو نُوين إستين تي كاي أينا].

ولا شكَّ أَنَّ التأمّل سيتحقّق في هذه الحياة لو استطعنا المرور من شبه النفس بالمثال إلى تماهيهما الذي "تحقّقه" أسطورة فايدروس في مجاز "الأكل" و"اللّمس". ولكنّ النّفس ليست على وجه الدّقة إلاّ شبهها بالمثال. وإنّ هذا البون العنيد بين النّفس والوجود يفسّر عسر إقامة دليل خلودها [85] [ولا يهّمنا هذا الجانب من المشكل هاهنا] كما يفسّر إدراك المحاوراة عند هذا الموضوع ضربا من الأزمنة: إذ ليس الشبه بالمثال اللامنقسم والثابت إلاّ شبها باللامنقسم والثابت [إي إنغوس تي توتو]: ولن تتردّد الجمهورية، ولا طيماوس في اعتبارها [النفس] مركّبة، إلى حدّ ما على الأقلّ].

ذلك أن النّفس المستدلّة حول النّفس المستدلّة، ما تزال خاضعة لما تسمّيه الجمهورية الافتراضات؛ فليست الرياضيات إذا هي وحدها التي يصدر فيها الفكر عن افتراضات غير محقّقة: فبساطة النفس هاهنا هي الافتراض غير المحقّق. لذلك يستقدم [قياس، و]سيمياس، شكّهما الجارف: وهب أننا نفترض النفس بسيطة، ألا تكون هي نفسها معرّضة للمحقّ الذي يخصّ كيائها نفسه، بحسب عبارة «غيرو» في مقاله، لا مجرد تدمير ماهية [من الماهيات]؟ [إنّ ما يتعلّق الأمر بضمان عدم انحلاله عندما نتحدّث عن النّفس، ليس ماهيتها، وإنما هو كيائها]. هو ذا إذا إمّا كان انطفاء يتعلّق "بالكثافة الذاتية الكيفية للنفس" [المصدر عينه]، وإمّا كان تناقص كيان: "إنّ هذا التناقص هو بلى النفس، وإن هذه الكثافة هي كيائها". لا بد إذا من الارتفاع إلى مستوى أعلى تنقطع فيه النّفس عن أن تتفكر في المثل عموما، فلا تتفكر إلاّ عين المثال الذي يهيكل كيائها المخصوص، أي، باختصار، المثال الذي يهيكل الـ"تي إستي" الذي لها.

ج. مستوى الجدل

هل تدرك المحاورة في قسمها الثالث الثيوريا؟

[86] يقوم المستوى الثالث من الحجج كما نعلم على مشاركة النفس في مثال مخصوص هو الحياة، وهذه تقصي الموت. فيقوم البرهان إذاً على بنية جدلية من الاقتضاء والإقصاء ما بين المثل: النفس تقتضي الحياة كصفة ملازمة، والحياة تقصي الموت. إذاً فالنفس تقصي الموت. النفس - الميتة: هذا تناقض لا يصبر عليه أحد، كما لا يصبر أحد على أن الثلج - حارّ.

هل هذا تمرين ثيوريا؟ ليس بعد. لماذا؟

- لا يمكننا أن نطابق مطابقةً تامةً بين هذا الجدل المطوّل وما أسمته الجمهورية لجوءاً إلى الـ "أنهيويتون" [الافرضي]، إذ لا يمكن أن يكون ذلك إلا بوضع نسق المثل هذا في ضوء الخير: وهو ما لا تفعله محاورة فيدون. ولذلك، ففي المقطع الشهير 101د من فيدون، وهو المقطع الذي يُطابق نصّ الجمهورية حول الفرضي والافرضي، لا يتعلق الأمر بـ "مبدإ مطلق" (ἀρχὴν ἀνυπόθετον) الجمهورية الكتاب السادس، 510ب [و 511ب)، وإنما يتعلق فقط باللجوء إلى "شيء ما يكون فيه كفاية" [تي هيكانون]. وفي الحقيقة، فإن الحجة تنشط ضمن عدد من المثل المدعوة "افتراضات أولية" [فيدون، 107ب]. ويسلم «فستوجيار»، الذي ربما أفرط في الإلحاح، كما سنرى، على الحضور الصوفي للخير وللمثل التي يضيئها الخير، بأنّ وجود المثل المطلق في مستوى الحجّة الثالثة من حجج فيدون، يظلّ "من بعض الوجوه مسألة إيمان"². ولذلك يكفي «سيمياس» و«قياس» باعتبارها "موثوقة" [بيستاي] "نوافق" عليها [107ب] في نفس الوقت الذي نصرّح فيه بأنّ الافتراضات تتطلب مزيداً من وثاقة الفحص [انظر كذلك 74أ - ب، 77أ، 87] [100ب - ج]. فضرورة [الحجج] التي كثيراً ما وقع التأكيد عليها [72هـ، 73أ، 76ج - 77أ، 77ب - ج، 92ج - و] إنما تتحرك ضمن دائرة حقيقة يسلم

1 - أرخين أنهويوتيتون. وقد ترجمهما «بيار باشي» (باريس، غاليمار، 1993، ص. 353) بعبارة «الافتراضي».

Paul Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936 (nouv. éd. - 2 1975), p. 100 (AC).

بها بالجملة أكثر مما يتم تأسيسها تأسيساً جذرياً. جاء في 100 ب: "... اللجوء إلى ناحية المثل لنجد هناك حقيقة الموجودات... أنه يوجد جميل في ذاته، وطيب، وعظيم، فإن وافقتني على ذلك، أمكنني من ثمة، فيما أوّمل، أن أظهر لك أنّ النفس خالدة...".

- إن غياب الإحالة المرجعية على غاية أخيرة لا يراجحه فقط طابع الحجة الفرضي إجمالاً، وإنما يراجحه كذلك طابعها المركب [composé]. فالحجة تنتقل بين جمع من المثل: ومن زاوية النظر هذه، فإنّ فيدون محاوراً هامّة أيضاً، لأنها تعلن عن تراكم [composition] المثل في السفسطائي. وفي هذا المعنى فإن فيدون تُعلّم الطريق الممتدة من إقراطيلوس إلى ثياتيتوس - السفسطائي - السياسي؛ وهي تعلن عن فتح سبيل جديدة، فيما بعد الإمية الفجة التي تقابل بين متحرّكية [mobilité] الظنّ والثبات المطلق للوجود المنطقي. هي تعلن عن تقنية للعلاقات الماهوية [ما يسميه «أفلاطون»، «تواصل الأجناس»]، أي المشاركة التي لم تعد عموديةً للمحسوس في معقولٍ مشاركٍ له في الاسم، وإنما باتت بوجه ما جانبية بين ماهية وماهية. ولكنّ تراتب الماهيات في فيدون ما يزال يبدو مخروماً؛ فنحن لا نجد فيه ما يناسب "الحدس المحيط" [intuition synoptique] الذي ستحدّث عنه هاهنا.

د. نهاية فيدون:

تظل الثيوريا الأفلاطونية، بآخرة، رهينة نقطة بدايتها ضمن اللغز الديني: فهي عوضاً من عبور أخير من الجدل إلى الحدس، تتضمن نهاية مضاعفة، نهاية ناطقة ونهاية صامتة.

فأمّا النهاية الأولى فهي الأسطورة الأخيرة [eschatologique] الختامية الكبرى. فليس للمحاوره هكذا من حرج في الاسترسال من الحجة [88] الأشدّ عقلانية إلى رواية أسطورية من نفس مستوى الأولى. ذلك أنّ اللابيدودية [indestructibilité] التي تدركها الحجة، سرعان ما تماهي الوجود العيني عند

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

«أفلاطون»، [107]. فالاعتقاد قريب جدا إذاً من الحجة الأشد منطقاً. ويبدو أن الحجة هي داخل الاعتقاد من أجل عقلته، ولكنها لا تنوب عنه حقيقة.

هي تعني أن التمثيل التشكيلي لمشهد على صورة النفس المتطهرة يصادي، مصاداة أسطورة المستقبل، تمثل الوجود الأسبق. فيكون الجدل هكذا حلقة منطقية ممدودة بين لحظتين أسطورتين، تلعب أولاً هما دور الأصل، وتلعب الثانية دور الحدّ للمجهود.

إلا أنه ثمة خاتمة ثانية هي موت «سقراط، نفسه إذ يقصّ علينا قصّته «إشكراتس» [Echécrate]. وليس هذا الموت مجرد ضميمة للمحاورّة، وإنما هو، على نحو ما، اكتمالها. "فالموت" السقراطي يحقق كمال "لوغوس" «أفلاطون»، ومقالته بأنّ "التفلسف هو أن تموت وأن تكون ميتاً" إنما تتحقق في الصمت. فكفيّ [équivalent] الثيوريا هو هنا عين كيفية الموتة التي يموتها «سقراط»: ف«سقراط، لا يموت موتة الضيق، ولا موتة «عيسى»، قد خذله الرّب وتركه مثقلاً بخطايا الدنيا، وإنما يموت وقد لفّته السكينة ولفّه اليقين، كمن يغرق في تأملاته.

وإنما في هذا المعنى يمكننا القول إنّ الثيوريا ملازمة لسرّ الموت. فالموت الذي كان في القسم الأول [من المحاورّة] موضوع من موضوعات الدّعوة والوعظ [أبولوغيا]، قد بات حدثاً لا ينطق. وإنما إذاً فقط تكون النفس نوس وتكون متطابقة مع المثل. وهاهنا الفرق الأكبر مع أفلوطين الذي عوّض مشابهة النفس للمثال بتماهي النّوس والوجود. النّوس هو الوجودات. فلدى ما تجعل النفس نفساً نوس، [89] تكون هي نفسها معقولا من المعقولات، يعرف المعقولات بضرب من تفسير النفس [التاسوعات، V]. وساعتها يكون التأمل بالفعل، لا بالرجاء. وفي ترابط بذلك يُلعى التحقق بالموت ليعوض بخلود حاضر¹. ولكن «أفلاطون» لم يخط هذه الخطوة بنفسه: فإنما في غامر الموت تغوص الثيوريا.

1 - راجع : Volkmann-Schluck : *Plotin et la théorie platonicienne des Idées* (AC) [لم نعر على مرجع هذه الترجمة التي من المحتمل أنها لكارل هاينس فولكمان شلوك، Plotin als Interpret der Ontologie Platos, Francfort, 1941]

3. الحدس ومثال الخير

إذا كان الحدس مرتبطا ارتباطا أساسيا بالأسطورة المضاعفة للوجود السابق وللبقاء على الحياة، وإذا كان إذاً هو الحدّ السابق على كلّ فلسفة، والحد المرتبط بالموت، طرح السؤال: ما منزلة الحدس في الحياة الفلسفية الفعلية؟

فلنفكّك تركيب السؤال:

بم حدس عندما نحدس؟ (§3)

- هل يتحقق هذا الحدس كليا بواسطة الجدل؟ (§4)

بم حدس عندما نحدس؟

أ. يبدو في بادئ النظر أن كلّ مثال قابل للحدس: فالحدس مرتبط "بواحد واحد" من المثل [انظر الدروس الأولى عن مبدأ تحديد المثل تحديدا مميزا]. فثمة ضرب من "حضور" المثال المحض إلى النفس الخالصة في كلّ مرة وبالنسبة إلى كلّ مثال. ومن المحتمل أن يكون "أصدقاء" الصور الذين نقدتهم محاورة السفسطائي، قد تأولوا الأفلاطونية، هكذا، على أساس تعليم [90] ملتبس شاهده ذلك النص الشهير الذي ورد في المأدبة عن الحدس: ففعل الحدس يكون رؤية وحدة المثل فيما وراء الحالات المتعددة والمادة المحسوسة. ولو كان الأمر كذلك، لما كانت وحدة الدلالة وحدة نُقدّرها تقديرا [unité présumée]، أو نبنيها بناء، أو نضعها وضعاً، وإنما نلتقي بها "لحما ودما"، ولكان المثال تمثالا معقولا.

إن ما يبدو مبررا لهذا التأويل، هو أنّ الحدس [قائم] ما وراء القول، كضرب من سكون الفكر إلى الرؤية، فيما أبعد من الحركة الممفصلة للفكر (المأدبة 210 ج - 211أ؛ الرسالة السابعة، 341أ¹)

ب. ومع ذلك يبيّن «فستوجيار» بكثير من قوّة الحجة أنّ للحدس موضوعه المخصوص، الخير أو الواحد. وسنرى في الفقرة الرابعة أنّ النتيجة هي أنّ الحدس لا يقصي الجدل، بل هو على العكس من ذلك يقتضيه.

وفعلا فإنه لا ينبغي الفصل بين الحدس وغاية الجدل الصاعد؛ فهذه الغاية هي التي [تقوم] فيما وراء القول. نصان أساسيان ييران جانبيا نص المأدبة [الذي

1 - الرسالة السابعة، 341 ج-د هي الأقرب هنا إلى مضمون النص.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

يبدو منه ربط الحدس بأي مثال من المثل¹: إنهما نصّ الكتابين السادس والسابع من الجمهورية وقد كتبا درسناهما من جهة الوسيط الرياضي، ونصّ فيلابس عن الواحد [13ج - 27هـ] الذي يعلق عليه «فستوجيار» أهمية أكبر باعتباره يزيج التباسا ظلّ عالقا بالخير، ويتمّ رفعه بتعويضه بالواحد². فنحن نتذكر أن الجمهورية، الكتاب السادس 508هـ - 509ج¹، قد أعطت للخير قوة جعل الذات عارفة، والموجودات معروفة، وكذلك قوة إعطاء المثل ماهية ووجودا؛ فكان الخير يظهر هكذا على أنه هو المبدأ المحدّد للموجودات الماهوية. ولكنّ الخير إنما كان هو [91] وحده غير قابل للتعريف وفوق كلّ معقولة. وقد كان الشراح القدامى يتأولون على هذا النحو واحد فيلابس على أنه ما يعطي الوجود للمثال. (انظر نص أولمبيودورس *in Philebum* $\eta\upsilon\ \delta\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\ \alpha\mu\epsilon\iota\upsilon\upsilon\upsilon\upsilon\ \tau\omicron\ \mu\epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\upsilon\ \pi\omicron\lambda\epsilon\iota\upsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\ \nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ = $\mu\epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\upsilon\ \pi\omicron\lambda\epsilon\iota\upsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\ \nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ أن دي أن أمينون، تو من هان بنتون أيتيون بويتين، هينوسيوس دي توبيراس²). فالخير ينير إذاً واحد فيلابس بجعله يتحسس تركيباً لنظام المثل انطلاقاً من قوة "المبدأ اللافرضي" [ولعل ذلك إنما يكون له بالمرور "بالأجناس العالية" التي سيأتي الحديث عنها لاحقاً، ومن خلالها هي، إلى كثرة المثل وهذه كذلك واحدة وكثيرة على السواء].

ولكن واحد فيلابس يحسم بالمقابل التباس هذا الخير الذي هو مثال [لأنّ له قوة تحديد المثل] والذي هو كذلك ما بعد مثال. وهو إذاً اللامعروف الحقيقي، والمحدّد اللامحدّد، واللامشروط الذي يقول عنه «كُنْتُ» إنه إنما تقتضيه سلسلة الشروط [ويمكننا ساعتها أن نتحسس هذا التصحيح الفيلابي في كثير من تلميحات الجمهورية، VI، 506؛ VII، 517 ب - ج]. ولقد تأوّل

1 - راجع أعلاه ص. 62.

2 - ذكره «فستوجيار»، مرجع مذكور، ص. 202، الهامش 2 (AC). [لم يعد هذا التعليق ينسب إلى «أولمبيودورس»، الفيلسوف الأفلاطوني المحدث للقرن السادس بعد الميلاد وإنما بات ينسب إلى «دامسقيوس الدمشقي» المتوفى حوالي 544 بعد الميلاد، آخر من تولى بعد أفلاطون رئاسة الأكاديمية التي أغلقها «جوستينيان» في 529]

«روديني»¹ بعد في هذا المعنى محاورة فيلابس باعتبارها تصحيحاً للجمهورية VI [الخير الذي يتراجع إلى دور "خير أسمى" للإنسان وللعالم].

إذا ما اهتدينا بهذين النصين، ظهر أن الحدس يتخذ من هذا الخير - الواحد - السبب غاية متميزة، فيما بعد التحديدات الماهوية ("السبب، أي [92] الأساس الذي ينشئ من المثل موجودات، فنلتقي من جديد بمحاورة فيدون التي تعطي للمثال وظيفة "السبب": فيلابس، 58، 65هـ، 67أ - ب]. وهكذا فإن موضوع التأمل ليس المثل بما هي كذلك، وإنما هو المثل تحت تحديد الواحد. ومن ثم فإن التساؤل عن الإنسان هل هو قادر على الحدس، هو تساؤل عما إذا كان قادراً على بلوغ الغاية الزاهدة لكل جدل صاعد، رؤية الخير، وعما إذا كان بعد ذلك قادراً على هذا الحدس "التألفي"²، أي على "هذا الدرك [aperception] المباشر والجامل لكامل تراتبية المعقولات"³، وعلى هذا الحدس الذي قد يقبض "في لمح واحد على المثل وعلاقاتها" انطلاقاً من جذرها الموحد والمؤسس.

لا يشك «فستوجيار» أن «أفلاطون» قد كان له شعور الحضور هذا والملازمة، وهو الشعور الذي يقارنه بالحدس بدلاً من مقارنته "بالدرك الذي يستصرح بواسطة مثال"⁴. إن ذلك يفترض أننا نأخذ ألفاظ المأدبة والجمهورية وفيلابس على معناها الحرفي، مثلما فعل الأفلاطونيون المحدثون. يقول «فستوجيار» «أعترف بأنه لم يكن من الممكن تحصيل هذه النتائج إلا بتأويل حرفي لبعض نصوص المأدبة، والجمهورية، وفيلابس؛ لقد كان ذلك منهج الأفلاطونيين المحدثين، واستنتاجاتنا تتطابق مع استنتاجاتهم"⁵. ولكن، أليس ذلك "سكلجة" لكل ما يسعى الجدل الأفلاطوني إلى "منطقته"؟ ذلك

1 - مرجع مذكور، صص. 130 - 131 (AC).

2 - «فستوجيار»، نفس المعطيات ص. 208 (AC).

3 - «فستوجيار»، نفس المعطيات (AC).

4 - «فستوجيار»، نفس المعطيات ص. 209 (AC).

5 - «فستوجيار»، نفس المعطيات، ص. 234 (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ما يلوّح به «فستوجيار»، ملتمساً الحجّة كما يقول "في ظاهرة من التجربة السيكلوجية ليس أوفق لتعريفها من تسميتها [تجربة] صوفية"¹. هو يرى فيها رؤية تفوق [94] رؤية الإحاطة [synopse] التي للتعريف، بل يجد فيها مواجهة حقيقية [un vrai face-à-face] مع خير الجمهورية ومع واحد فيلبس، و"اتحاداً يعجز اللسان عن التعبير عنه"، و"وجداً" "ينخطف به الفكر إلى المثال"² قياساً على مماثلة الانبهار بالشمس.

ولكنّ

- التصوّف السلبي في المأدبة هو على لسان ديوتيماتا لا على لسان «سقراط»، وهنا سبب للاحتراز.

- البلوغ إلى الخير لا يشهد له بأنه نجاح فعلي.

- وفوق كلّ ذلك، فحدس الخير لا يمكن أن يكون حدساً فعلياً ما لم يكن في الوقت نفسه حدس المثل في "مبدئها"، أي ما لم تتطابق "سينوبسيس" وثيوريا. و«فستوجيار» هو نفسه يتكلّم عن "رؤية هذه الوقائع في وجودها وفي ترتيبها"³. لا بدّ إذا من الذهاب إلى النهاية: فحدس المبدئ غير ممكن من دون اكتمال النسق، ومن دون نجاح الجدل. ولكن أتسرى «أفلاطون»، في برهنته على القوة التأسيسية للواحد بالنظر إلى كامل نسق المثل، قد أظهر هذه القوة التأسيسية؟

4. الجدل والحدس

لا بدّ إذا أن نفهم الآن الارتباط الأساسي بين الحدس والجدل، وبين السكون والحركة، وبين التأمل والقول. وتستجمع الجمهورية VII وظيفتي الحقيقة هاتين في عبارة جريئة التركيب: الجدلي ذو الرؤية التوليفية،

1 - «فستوجيار»، نفس المعطيات، ص. 217 (AC).

2 - «فستوجيار»، نفس المعطيات، ص. 224 (AC).

3 - «فستوجيار»، نفس المعطيات، ص. 233 (AC).

سونيتيكوس ديالكتيكوس. ويتمثل ذلك في رؤية كلّ الموجودات في موجود واحد، وكثرة المثل في واحد الخير. "إن هذه الرؤية التأليفية [93] للواحد، وللكل الذي للواحد، هي قمة التأمل والعلم". وسنرى أنّ هذا الارتباط بين الحدس والجدل لا يظهر الظهور الكامل إلا في الجدل النازل، في حين أنّ الجدل الصاعد جدل يقصد إلى ما وراء القول.

أ. فنحن نجد تقريباً أولاً لهذا التأليف بين الحدس والجدل في فايدروس [265د - 266ج؛ 270أ - 272ج؛ 277ب]. فلا يظهر المثل هناك وكأنه تمثال للحقيقة، وإنما يظهر منضوياً ضمن حركة مزدوجة:

- من الانضواء في شتات يماهي «أفلاطون» بينه وبين التعريف ويحمله على معنى الرؤية الموحدة [سونورونتا]. ويتعلق هذا التوحيد بمثل واحد بما هو كذلك. وهو لذلك يرتبط ارتباطاً ضمناً بالفصل بين المثل، "بالهكستون"، وبالطابع الذي به تكون المثل مثلاً مثلاً. فالأمر يتعلق إذًا بتوحيد يفرق بين المثل، إذا صحت العبارة. إنّ هذه الحركة الموحدة (συναγωγή)² الأولى مرتبطة إذاً من جهة أخرى بفصل حقل الدلالات؛ فهي موحدة فقط بالنسبة إلى المحسوس.

- وساعتها فإن "القسمة" διαίρεσις³ هي اللحظة البانية للعلاقات: فيسدو المثل كالكل العضوي الذي ينبغي فك مفاصله، وهكذا تأتي الرؤية العضوية بعد التوحيد الفارق؛ وتتقوم المثل التي تعترضنا على هذه الطريق بعين عمل القسمة [وهنا فالقسمة ثنائية، أو هي على الأقل تبدو ثنائية، مادمنّا نعتبر دوماً الجهة اليسرى ونترك على اليمين كلّ ما سواها].

[95] وهكذا ترتبط السوناغوجي بالرؤية المفصولة للمثال الذي هو في كلّ مرة "واحد"؛ فللدّياريسييس رؤية مرتبة لعالم المثل. وإنما بالدياريسييس،

1 - فستوجيار، نفس المعطيات، ص. 189 (AC).

2 - سوناغوجي.

3 - دياريسييس.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لا بالسوناغوجي، يلحق تصورٌ للمثل ممفصلٌ لها أو كثرةٌ معدولة [réglée] للمثل. ويختم «سقراط» في 266ب حركة التفكير هذه متحدثاً عن "الرجل الجدلي" فيقول: "وأما أنا فبهذا شغفت حباً يا فايدروس، نعم؛ بهذه القسمات، والجموع، حتى أكون قادراً على الكلام والتفكير. وفوق ذلك، فإنني متى خيل إليّ أنني أرى عند غيري قدرة على توجيه بصره نحو وحدة تكون وحدة طبيعية لكثرة ما... إلخ، فإنني أسمى الرجال الذين يقدرّون على ذلك جدليين". وهكذا، كما يقول «روديني» بكلّ قوة، فإنّ الحركة النازلة هي "وحدها عقلية خالصة؛ هي وحدها تدرك المثل، ولم تعد تدرك العموميات التجريبية"¹. وتؤكد الجمهورية هذا التأويل [الكتاب السادس، 511أ - د؛ الكتاب السابع 532أ].

ب. وأما محاوراة السفسطائي [253ب - 254ب] فهي أحسن إبراز للطابع التراتبي لهذه البنية المعدولة: "فمن كان قادراً على ذلك، كان له من نفاذ البصر ما يمكنه من أن يرى:

(1) أ. صورة [forme] وحيدة تنتشر في كلّ وجهة عبر تعدد من الصور التي تظل كلّ واحدة منها متميزة.

ب. تعدداً [pluralité] من الصور المختلفة اختلافاً طبيعياً، والتي تلفها خارجياً صورة وحيدة.

(2) أ. صورة وحيدة قد انتشرت عبر كثرة من المجموعات دون أن تتمزق وحدتها.

ب. وأخيراً صوراً عديدة تامة الانعزال بعضها عن بعض"².

فثمة مستويان لهذه الكثرة: مستوى "للأجناس" [genres]، ومستوى "لترنسندنتاليات" [transcendants]. ذاك على [96] الأقل هو تأويل

1 - «روديني»، مرجع مذكور، ص. 57 (AC).

2 - ترجمة «دياس» (AC).

«فستوجيار، لهذا النص الغامض غموضاً خارقاً [وخاصة منه 253د، 5 - 9، حسب هيكله «فستوجيار»].¹

1. مستوى "الأجناس":

أ. صورة كلية حاضرة بما هي جنس في أنواعها،

ب. صورة كلية حاضرة كنوع في جنس عال.

فيقال عن الجنس إنه يشمل، على جهة التضمن، أنواعه.

ولكننا مع هذا المستوى الذي هو أرفع ما يمكن بلوغه على هذه الوجهة، يبقى أمام "تعدد للكل".

2. مستوى الترנסدنتاليات:

أ. يشغل كل جنس عال تناسيباً كجنس بالنظر إلى أنواعه. ويقال عن هذه الصورة إنها تتشعر ضمن "الكل" من دون أن تتمزق وحدتها. وهكذا "فالهو هو" يشارك فيه كل ما هو متماه، وكل "جنس عال" أو "ترنسندنتالي" يصل نفسه بالأجناس التي كالمساوي أو العادل.

ب. ولكن هذه العملية تتركنا أمام كثرة من الأجناس، كل واحد منها "منفرد".²

[97] لا يحملنا مثل هذا النص على التظن بوجود وحدة غائية بواسطة الواحد، وهو يتركنا في ريبة من أمر الطابع النسقي للأفلاطونية. أفليس الجدل، إذا ما اعتبرناه اعتباراً جدّياً، وإذا ما حاولناه فعلاً، يحوّل إلى ضرب من الحلم المؤجل أبداً، انتألفية الكلية لكل الأجناس في الوحدة؟ ألا يُظهر بروز مشكل الترנסدنتاليات الذي سننظر فيه في القسم الثاني من الدرس، صعوبة جديدة ترتكز ما بين المثل [الكثيرة] والخير [الواحد]، ما دمنا نرى جدلاً جديداً يقوم، ألا وهو، لا فقط جدل المثل بما هي موجودات، بل جدل الوجود

1 - مرجع مذكور، ص. 195 (AC).

2 - راجع: «آبلت» (Apelt): فهو يرى ثلاثة أنواع من المفردات [notions] الأجناسية؛ نقد «تسلر» [Zeller] في Archiv für Geschichte der Philosophie، I، 600؛ كما يصرّح «رودبي» بأنه عثر على حركتي فايدروس بتقريبهما من 253ب - ج (AC). [وأوتو آبلت، هو أحد المترجمين الألمان لكتب «أفلاطون» وخاصة للسفسطائي في القرن التاسع عشر، وأما «إدوارد تسلر» فهو مؤسس المجلة المذكورة في 1888]

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

نفسه بما هو أحد الترנסدنتاليات: "فأما الفيلسوف، فإنما بصورة الوجود تتعلق استدلالاته دوماً [ديالوغسمون، السفسطائي، 254أ]. ولست مقتنعا بما يصرح به «فستوجيار»، بكل وثاقة، إذ يجد هذا النص موافقاً "لشمس" الجمهورية، ويجعل منه نمط توصيل الجدل بالتأمل. فهو يقول إنّ الجدل، تصاعدياً، يعدّ للتأمل، وأما نزولاً، فإنّ الأمر يكون على العكس "عندما نعيد بناء الواقع نسقياً"، «فيقوم الجدل إذاً على رؤية للوجود»²، ألا وهي الرؤية الضامنة للاستنتاج.

لا شيء في السفسطائي يبرّر رؤيتنا أنّ صورة الوجود تمكّن من استنتاج جميع الصور، وتمكّن من رؤية إجمالية لكلّ المؤتلف من جميع الصور في المبدأ الذي ينشئها.

فليس الأمر فقط أنّ هذا النصّ يظلّ برنامجياً جدّاً، ولكنّ التمرين الجدلي الرئيسي للسفسطائي، أعني ذلك التمرين الذي يعمل [élabore] أجناس الوجود الخمسة، يظلّ إنجازاً جزئياً، [98] "مثلما حاول ليبنيتز، [Leibniz] أن ينجز جزءاً من العلامة الكلية"³. إنّ «أفلاطون» يقرّ بذلك إقراراً واضحاً: فالأجناس الخمسة هي أجناس من بين غيرها، وينبغي إعادة نفس العمل بالنسبة إلى المثل الأخرى. فيا له من عمل جبار!

بل ربما لم يكن «أفلاطون» راضياً عن هذا البناء [الذي قام] على اقتضاء جنس لجنس بواسطة الإسناد الضروري⁴. وعلى كلّ فإنّ محاوره فيلابس تبين أنه قد يمكن عليّ نحو آخر تحقيق العمل الجدلي الكبير بمنهج مختلف عن ذاك الذي طبّق في السفسطائي، لدى بناء سلسلة الأجناس الكبرى [الحركة، السكون، الوجود، الهو هو، الغير].

د. تحتوي محاوره فيلابس على صفحة عن الجدل [16ج - 17أ] تتطابق على ما يبدو تطابقاً غير قليل مع نصّي فايدروس والسفسطائي؛ ولكنّ فيه نبرة

1 - المرجع نفسه، ص. 195 (AC).

2 - الموضع نفسه (AC).

3 - «روديني»، مرجع مذكور، ص. 64 (AC).

4 - وقد كان «روديني» في ص. 66 من المرجع المذكور أشدّ من اللزوم على هذا البناء (AC).

جديدة تعلن عن علم الأعداد والقياسات الذي كان «أرسطو» شاهداً عليه. ويبدو أن «أفلاطون»، قد عمد، أمام صعوبة العثور على قوانين استبعاد وقوانين محاسبة يتطلبها مبدأ تواصل الأجناس حسب السفسطائي، إلى التلفت صوب تأويل فيثاغوري الأسلوب. فنحن نعلم أن العدد، حسب الفيثاغوريين، يولد من التقاء الوحدة مع ضرب من المادة العددانية [numérale] اللامحددة، فمثلاً أن الشكل الهندسي يتولد من تحديد فضاء غير محدد، كذلك يتكرر العدد ضمن اللامحدد ويقطع ضمنه سلسلة الأعداد]. إن هذا النقل لأرثماطيقا خالصة يعبر عن نفسه تعبيراً مزدوجاً:

[99] - فأولا تقوّي محاوره فيلابس من نبرة الطابع الجدلي للمثل لا فقط فيما بينها، بل كذلك في نسيجها؛ فكل مثال هو شذرة من التسق العلائقي؛ ويجد المرء فيه من اللامحدد ومن الحدّ [نهاية 16ج]. وهكذا فإنّ المثال نفسه تغزوه الدينامية: فيتحدّث «رودي» عن "إعادة بناء عقلانية للماهية".

- ومن جهة أخرى، وهو مهمّ لنا بالنظر إلى حدس المبدأ الجذري، فإن ما يبدو أنه الأجلب لاهتمام «أفلاطون» ضمن التمرين الجدلي، هو البين - بين، أي الكثرة المعدلة الممتدة بين الوحدة العليا وبين التنوع اللامحدد للحالات العيانية. ويقترح المقطع 16د - 17أ الرسم التالي:

يتعلّق الأمر بالنسبة إلى المثال الذي هو واحد بأن نقسم إلى أنواع، إلى حد *infima species*، الأنفيما سيبسياس، النوع الأخير [وهو ما يفترض أن القسمة تتوقف عند نقطة ما، عند *atomon eidos* "أتومون أيدوس"، لأنّ الأنفيما سيبسياس لم يعد يقبل القسمة إلى أنواع، بل هو يترامى إلى العياني] "وساعتها فقط يُترك كلّ واحد من الأنواع يترامى إلى اللانهائي". فثمة هكذا عدد من العمليات الوسيطة ومن البنى الوسيطة بين الواحد واللانهائية.

فالتوكيد هنا ليس على النهاية الصوفية ضمن الجدلي، بقدر ما هو "الكمية الدقيقة"، وعلى "العدد الجملي الذي تحقّقه الكثرة على المسافة التي تفصل بين اللانهائية والواحد". ثم إن «أفلاطون» يؤكد ذلك بكل وضوح،

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لدى نهاية 17أ: "فأما الوسائط، فإنهم [أي الجدليون الفاشلون] يجهلون، في حين أنّ احترامها هو ما يفصل في محادثاتنا بين الكيفية الجدلية والكيفية المشاغبية [éristique]". فالتوكيد هنا يتعلق بحسبان الوحدات الوسيطة، ويتعدد الأنواع [وهو تعداد لا يمكن اختزاله في القسمة الثنائية].

[100] هل يعني ذلك أن «أفلاطون» يسقط من جديد في الرياضي وهو دون الجدل بدرجة؟ كلاً. وإنما هنا تذكر التقابل بين المعيارين، حسب محاورة السياسي [283ج]. فحسبان الوسائط الذي تسمّيه محاورة فيلابس جدلاً، وتسمّيه محاورة السياسي اعتدالاً، هو هو. لسنا إذًا بعيدين عن المبدأ الكبير للتمييز بين الرياضي الذي هو "الممكن المحض"، والماهيات "الحقيقية" التي تتواصل مع الخير وتخضع لعلاقات غائية.

ومع ذلك فهل تذهب محاورة فيلابس إلى أبعد من محاورة السفسطائي في تحقيق البرنامج الكبير للجدل؟ إنّ هذه "المثل الأخلاط" ككلّ عدد، هذه الوحدات الحقيقية للكثيرات، لا تتبلور حق التبلور. "فالأجناس" الأربعة في فيلابس تظل زوايا نظر نستطيع أن نعتبر منها المثل الواحد: هو بمعنى ما واحدٌ، وبمعنى ما كثيرٌ، وبمعنى ما خليطٌ يستدعي سبباً خليطاً [ويناقش «روديني» إمكانية المطابقة بين المبادئ الأربعة أو الخمسة لفيلابس وبين الأجناس الخمسة للسفسطائي]¹. وهكذا فإن فيلابس لا يذهب إلا إلى أقرب من السفسطائي في اتجاه بناء المثل الأولى: فقد كانت الأجناس الخمسة للسفسطائي هي الحدود الأولى في سلسلة المعقولات ومثلت بداية استنتاج للوجود. "وأما حدود فيلابس الأربعة، فتشير إلى الأدوار الأربعة التي يتعين أن يشغلها" هذا المثل أو ذاك. "وهكذا فإن فيلابس ليست، كما السفسطائي، محاولة لتحقيق جزء من الجدل: بل هدفها مزيد تدقيق شروط هذا الأخير. إنها

1 - مرجع مذكور، ص. 70-72 (AC).

تشير إلى المبادئ والأسباب التي ينبغي التحقق منها والسيطرة عليها [101] إذا ما رمنا بناءً يُكتب له بعض نجاح¹.

ولو اتبعنا «روديني» لتأدينا إلى القول بأن اللجوء إلى بُنى من النمط الأثرولوجي، قد أبعدنا، أكثر من قبل، عن الهدف عوضاً من تقريبنا منه. أبعدنا عنه بتوعيتنا

بصعوبات هذا المسعى. لذلك فإنّ فيلابس تعطينا في آن فكرة أجلى عن البرنامج الذي يتعين تحقيقه، وأقل ثقة في إمكان تحقيقه؛ يقول «أفلاطون» عن الجدل في 16ج: "إنّ الإشارة إليه أمر غير عسير بالمرة، ولكنّ ممارسته عسيرة كلّ عسر". وهذا تصريح لافت، لاسيما ومحاوره فيلابس هي عينها التي تحيل الغاية القصوى للجدل الصاعد على ما بعد مثال الخير، وصولاً إلى الواحد. ويبقى علينا أن نعرف ما كانت تحويه فعلاً دروس «أفلاطون» عن المثل - الأعداد. ولكننا سنعود إلى ذلك لاحقاً. أما الأثر المكتوب، فلا يعطينا غير مثال عن تركيب نسقي، هو تركيب العناصر الحسية الأولى ضمن طيمائوس: نفس العالم، النفس البشرية، المحسوس؛ ولكن "جدل المحسوس هذا"، كما يقول «روديني»، "ليس تركيباً عقلياً"².

الخاتمة العامة

ليس التأمل تأملاً للمثال بما هو تحديد متميز، بقدر ما هو تأمل للمبدأ [الخير - الواحد - الوجود]، وللتراتب النازل الذي يصدر عنه. فالتأمل والجدل مترابطان إذاً على نحو متلازم؛ وعدم اكتمال أحدهما هو كذلك عدم اكتمال للآخر.

[102] لذلك يبدو من الصعب أن نمخّض للنسقية [systématiser] هذين الوجهين من الأفلاطونية كما يقترح «فستوجيار» إذ يميز خمس لحظات، ثلاثة منها للتأمل تؤطر لحظتين من الجدل [رؤية سابقة على التجربة - جدل صاعد - إدراك للوجود في ذاته - جدل نازل - حدس توليفي]: "إنّ هذه الرؤية الكاملة

1 - مرجع مذكور، ص. 72 (AC).

2 - مرجع مذكور، ص. 73 وما بعدها (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

للكثير في الواحد، وللواحد في الكثير، والجامعة لكل وللکثير، هي قمة التأمل وقمة العلم".¹

ولكن:

أ. اللحظة الأولى لحظة أسطورية؛

ب. لا يأخذ «فستوجيار» بعين الاعتبار تكافؤ الفلسفة والموت، وهو التكافؤ الذي يؤجل الحدس النهائي إلى مستقبل أخروي.

ج. ثم إنَّ المبدأ الأسمى عند «أفلاطون»، لا يتبلور تمام التبلور: [هل هو] الوجود، [هل هو] الخير، [هل هو] الواحد؟

د. تنبجس عن جدل الوجود "أجناس" عليا لا تظهر وحدتها، بل ربما قيل صراحة عنها إنها أجناس "في عزلة" [السفسطائي، 253د]

ماذا نقول عن محاورة برمانيدس؟ "فلعبته الجهيذة" [son jeu laborieux] تقع بأكملها "خارج نور الحدس": "وفي العبارات التي تكرّرها محاورة برمانيدس على نحو يكاد لا يتغير كلما استعملت حجة القسمة الثنائية، فإنَّ الفكر المتروّي، الديانوي، هو الذي يقسم. إن كلمة النوس غائبة من البرمانيدس، ولا تظهر مشتقاتها إلا في القسم الأول [من المحاورة] لدحض مذهب المفاهيم. وإن اللعبة الجهيذة للمتناقضات لا تعرض إلا ضمن مجال للفكر لا تنيره الرؤية الموحّدة للعقل".²

[103] هـ. وأخيرا فإنَّ «أفلاطون» يقترح تصورا للجدل برنامجيا أكثر مما هو فعلي. فلو كان نسق المثل مركّبا في كليته بدون صور [images] ولا افتراضات، بدون فجوات ولا استثناءات، لثمَّ استيعاب الحدس الأسطوري كاملا ضمن الفعل الفلسفي، ولما كان في أسطورة الولادة والموت شيء يفوق ما في الفلسفة، ولما ظل للفلسفة أي حاجة بالتذكر، ولتشرّبه الحدس التوليفي كاملا ضمن نوره ونظامه. فلعلَّ تحقّق الفلسفة في الحدس يكون في النهاية هو عين أسطورة الفلسفة؛ فلذلك لزم للكلام عن الحدس في هذه الحياة، أن ينوب عن زهد «سقراط»، في المأدبة، ثمَّل ديوتيمات الرسالة.

1 - «فستوجيار»، مرجع مذكور، ص. 196 (AC).

2 - «دياس»: Notice du Parménide، صص. 47 - 48 (AC).

[105] القسم الثاني

فكرة الوجود واللاوجود

ترجمة حبيب الجري

[107] إن الفلسفة الأفلاطونية باتخاذها اللغة نقطة ارتكاز، كانت من بدايتها تتموضع عند مستوى تكون فيه الموجودات متعددة، على معنى أنه توجد دلالات مختلفة. إن هذه الوضعية الأصلية هي التي تضع في صميم الأفلاطونية مشكل المشاركة المتبادلة بين المثل. هل يجد مشكل الوجود حلاً بفضل فلسفة موجودات، علماً وأن الوجود هو المثل؟ لا، بتاتا، لماذا؟

إن مشكل الوجود يعاود الظهور على طريقتين مختلفتين: أولاً، ماذا يعني الوجود بالنسبة إلى مثال من المثل؟ بلغة أفلاطونية، إن الوجود يسند إلى هذا [الشيء] أو ذاك؛ وعليه، فهناك مشكل خاص بدلالة الوجود مأخوذاً بإطلاق، أي ما فيه تشارك المثل. فالوجود "مخالط"، كما تقول محاوراة السفسطائي، لجميع المثل. وهكذا فهناك مشكل فلسفي هو معرفة: "ما يكون الوجود" من جهة أنه تحديد مسند لهذا الموجود أو ذاك. إن هذه المسألة هي إذاً المسألة الأنطولوجية من الدرجة الثانية.

كانت السقراطية تنطلق من تحديد هذا الشيء أو ذاك. "ما هي (أو ما الذي تسميه) الشجاعة، أو الفضيلة، إلخ؟". وكانت الإجابة بأنها موجودات محدّدة. إن هذه الأنطولوجيا من الدرجة الأولى، أو أنطولوجيا التحديدات، تعاود الظهور بما هي أنطولوجيا من الدرجة الثانية؛ ومثلما أن [108] السؤال "ما هو هذا؟ وما هو ذاك؟" كان يتولد عن حيرة وابتدئ بمعضلة، فإن سؤال "ما يكون الوجود المسند إلى هذا أو إلى ذاك" يبتدئ كذلك وسط حيرة: فثمة معضلة للوجود. وهكذا فإن ظهور هذه المسألة لا يدل على مراجعة من قبيل للأفلاطونية وإنما على مضاعفة للسؤال الأنطولوجي؛ وبلغة عصرية جداً في الظاهر ولكنها في الواقع أفلاطونية مخصوصة، فنحن نتقل من مسألة

"الموجودات" (تأثنتا) إلى مسألة الوجود (توأن أو أوسيا). وعن هذه المسألة تشهد مجموعة المحاورات المعروفة بالميتافيزيقية¹.

ولكن أين تكمن الحيرة وكيف إظهارها؟ لقد وقع إظهار معضلة "الموجودات" عن طريق مسألة المعاصرين، وباختصار، بواسطة منهج "الفحص" السقراطي الصادر عن كاهن معبد دلفيا؛ أما معضلة الوجود فيقع إظهارها عن طريق استعادة تاريخ الفلسفة، وبواسطة الغوص من جديد في [مقالات المفكرين] قبل السقراطيين. فتاريخهم هم هو المعصلي.

[109] كيف يتجلى هذه اللجوء لتاريخ الوجود؟

بطرق شتى: وأولا باصطناع القصة الخيالية [fiction] لمحاورة برمانيدس، وهي تخيل لمحاورة قديمة جدًا يقع إرجاعها إلى خمسين سنة خلت، حيث قد تكون جمعت وجهها لوجه الشيخ «برمانيدس»، وسقراط، شابا وغير متمرس، أذهلته جدلية المعلم الشيخ. إن تخيل قدامة الحوار أمرٌ جوهري: ففكرة الملاقاة بين «زينون» و«برمانيدس»، وسقراط، الشاب، تعطي انطباع الغوص في الزمن الغابر غوصًا يستحضر في آن قدم المشكل، ويدعو إلى البحث ضمن عين قدامته عن بنيته المتناقضة. لهذا كان لا بد أن يكون «سقراط» قليل التمرس؛ فشباب «سقراط» هو عين شباب التفكير في مواجهة مشكل مغرق في القدم. ولئن ظلّ [حضور] «سقراط» في السفسطائي وفي ثياتيتوس باهتا، فلكي يعترف المذهب الإيلي هو نفسه بفشله، وليس لأن «أفلاطون» كان بصدد تغيير فلسفته. لقد كان من المفروض أن يعود «سقراط» للظهور في

1 - لنذكر بحجج «دياس» لصالح الترتيب الزمني [لهذه المحاورات]: برمانيدس، ثياتيتوس، السفسطائي، السياسي، في التقديم العام، باريس، les Belles Lettres، طبعة بودي، 1923-1924-1925، المجلد الثامن/1-3، ص. XIII: إن ثياتيتوس تذكر في 183 ج باللقاء القديم مع برمانيدس، وهو ليس تذكيرا تاريخيا، وإنما إشارة إلى المحاورة المبنية على تخيل هذا اللقاء. وإن ثياتيتوس بدورها تنتهي بالإعلان عن لقاء مع ثيودوروس وثياتيتوس يتم فعلا في السفسطائي بالذات. إن هذه الأخيرة تعلن عن تعريف السفسطائي، والسياسي والفيلسوف. فالتعريف الأول يشغل السفسطائي، والسياسي تواصل الحوار وتلمح إلى السفسطائي في 284 ب. "إن الترتيب برمانيدس، ثياتيتوس، السفسطائي والسياسي هو بالفعل ترتيب التداول الذي أراده «أفلاطون»، وليس لدينا أي داع للزعم أن هذا الترتيب في القراءة ليس هو ترتيب التداول الزمني." (بول ريكتور) [راجع أ. «دياس»، (1875-1958) الذي ترجم خاصة المحاورات الميتافيزيقية - برمانيدس السياسي ... لـ «أفلاطون» في نطاق سلسلة «غيوم بودي»].

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المحاورة غير المكتوبة: محاورة الفيلسوف. وهكذا فقد كان «أرسطو» محققاً عندما عاب على السفسطائي¹ (انظر الميتافيزيقا، مقالة النون 1088 ب - 1089 أ) "طريقةً في طرح المشكل أكل عليها الدهر وشرب" [تو أبوريثي أركايكوس]. إن هذا الحكم يصدق على جملة [المحاورات الميتافيزيقية]، التي كانت قدامتها مقصودة.

إن هذا التأويل لقصة قدامة برمانيدس يتدعم بواسطة الاستحضار الصريح لتاريخ مشكل الوجود في السفسطائي. فنحن نلمس فيه قصداً يختلف تماماً عن قصد «أرسطو» مؤرخاً: إن هذا الأخير يسعى إلى أن يظهر في هذا التاريخ [تاريخ الفلسفة] تدرجاً في اتجاهه هو، وبناء تدريجياً للأرسطية؛ أما «أفلاطون» فيريد أن [110] يظهر فيه بنية نقائضية، ومشهداً لمعضلة الوجود: التعددية الأيونية - الأحدية [monisme] الإيلية (ثياتيتوس)، تعدد المثل - أحدية الوجود (برمانيدس)، المادية - المثالية (السفسطائي). إن هذه الطريقة خطيرة من وجهة النظر التاريخية، ولكن ليس لها من معنى إلا معنى ما بعد تاريخي، لكأنها حوار موتى يقوم فيه صراع الشخصيات بتدريم [dramatisation] التناقضات الأساسية في الفكر الأنطولوجي دفعة واحدة. وضمن هذا التدريم، يلعب صراع الواحد - الكثير دور القيادة؛ إنه مدخل مغرق في القدم. ولكن المعضلة تتطور متفرعة صوب اتجاهات ثلاثة: الواحد - الكثير؛ الحركة - الثبات؛ الهو هو والآخر. (ويظهر تقاطع هذه المعضلات الثلاث في السفسطائي 252 أ - ب).

١ - لعله يكون من الأنسب أن نتوقع «برمانيدس»، الذي تمت الإشارة إلى اسمه في المقطع المحال عليه ونذّي أكده «ريكور» في بداية الفقرة الموالية.

[111] الفصل الأول

مسألة الوجود في برمانيدس

1. - مشكل محاورة برمانيدس: الوحدة الداخلية للمحاورة وعلاقتها بالمتّصل برمانيدس - السفسطائي.

إن مهمتنا الأولى هي استعادة معنى مشكل الوجود الذي تطرحه هذه المحاورة الغامضة؛ وينبغي العثور من جديد على هذا المعنى انتقالا من الحكمة الخارجية (التي كُنّا أكّدنا عليها في المقدمة) نحو المسألة الجذرية، التي يبدو للوهلة الأولى أنها تتوارى خلف لعبة جدلية شاقة، وبأكثر دقّة، فنحن لا نجد، في قراءة أولى، إلا شطري حجاج، أولهما على ما يبدو، نقد تحطيمي والثاني، لعبة عقيمة. ويعني فهم هذا المشكل أن نفهم أنّ محاورة السفسطائي، المحاورة غير المعضلية، تحل مشكلات برمانيدس، المحاورة المعضلية، ولكنه ينبغي لأجل ذلك أن يكون قد تم التعرف إلى المشكل الذي يبدو منكسرا إلى شطري النقد واللعب.

أ. من القصة الخيالية إلى المشكل

لننطلق إذا من حبكة تخیيل البداية: لقاء «زينون الإيلي» و«برمانيدس» و«سقراط»؛ إن ترتيب الشخصيات له بعد الإخبار عن مقاصد «أفلاطون». ففي ما يشبه المدخل [127هـ - 130أ]، يوضع «سقراط» في مشادة مع «زينون الإيلي» تلميذ «برمانيدس»، ويتفوق عليه بسهولة؛ وعلى إثر ذلك، [112] وبعد أن تمت تهيئة الميدان تهيئة ما، يوضع «سقراط» في حرج من قبل الأستاذ نفسه، الذي يراكم

ضدّ نظرية المثل اعتراضات، تبدو في الظاهر قاتلة [130 - 135 ج.]. وإثر ذلك، وبدل مواصلة تعداد الاعتراضات على نظرية المثل، يقوم «برمانيدس» بانقلاب مفاجئ، ويشير إلى أنّ علما أكثر شمولاً وأكثر عمقا من شأنه أنه قد يسمح بحلها، ويعلن أنه سوف يقدم نموذجاً للعلم الذي سيحل الاعتراضات؛ ويبدأ عندئذ تمرين واسع، يقع فيه استخلاص النتائج من سلسلة فرضيات بخصوص الواحد، تبعاً لكوننا نسند إليه الوجود أو لا نسنده إليه؛ إلا أن تمرين النقاش هذا، ذي التمشي الفرضي - الاستنتاجي، لا يشفي غليلنا: فنحن لا نرى من نظرة أولى، كيف أنّ هذا التمرين يهيئ أجوبة اعتراضات القسم الأول. إنّ ذاك يبدو تمريناً سوريا صرفاً، وإعدادياً بحتاً.

إن هذا التنافر الظاهر بين نقد دون إجابة، وتمرين دون تطبيق، هو ما يمثل لغز برمانيدس. ينبغي أن نفهم، تبعاً لتحليل «بروشار»، أن "هذا القسم الجدلي هو اعتراض جديد على نظرية المثل، هو أروع الاعتراضات جميعاً، وهو ينضاف إلى كلّ السابقة منها ويتمّمها"؛ ولكنّ هذا القسم "يطرح" في الوقت نفسه، "مشكلاً جديداً، له أهمية رئيسية، ويهيئ له الحلّ، بل هو يقدم أكثر من نصف هذا الحلّ، دون أن ينتبه أحد إلى ذلك"¹. فإذا كانت الكلمة الفصل لم تُقل بعد، فلعلّ ذلك يرجع لكون «أفلاطون» لم يتبين الأمر بعد، أو أنه يرغب في إرجاء الكشف عن الحقيقة، أو في اللعب هو أيضاً مع خصومه ومثلما يلعبون.

[113] ب. الرّسم الزّينوني لعدم التماسك:

لقد سبق أن قلنا إن نصب الشخصيات له بعد قيمة التنبيه على مقاصد «أفلاطون»: إنّ تنحية «سقراط» لـ «زينون الإيلي»، ليست فاتحة طعام؛ إذ لماذا الحطّ من شأن «زينون الإيلي»، لصالح «برمانيدس»؟ إنّّه لأجل فصل الفكر الإيلي الأرتودكسي عمّا لا يبدو هنا سوى مرء عقيماً، ولأجل جعل المشكل الحقيقي يبرز. فـ «زينون» يحاول أن يبرهن عن طريق الخلف أن الكثرة لا يمكن أن تكون، لأنها تكون غير متماسكة [الواحد يقصي الكثرة]؛ إن رسم عدم التماسك هو هكذا منذ

1 - راجع: «فيكتور بروشار»

Victor Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1926, p. 117 (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

البداية علاقةً الواحد - الكثير. وسيتمثل جماع براعة المحاوره في تجذير رسم عدم التماسك هذا لأجل إظهار بنية تناسق داخله، ولكنه تناسق جدلي. إلا أنه ينبغي، لهذا الغرض تجذيره؛ كيف ذلك؟ أولاً بنقله إلى عين مستوى المثل أو الصّور، وهذا ما يفعله «سقراط» في ردّه على «زينون» [128 ج - 130 أ]، وإثر ذلك بتحويله إلى معضلة في مجال علاقة الصّور بالمحسوس [130 أ - 135 ج]، وبعد ذلك بتحويله إلى تمرين تمهيدي للحلّ ضمن اللعبة الجدلية [القسم الثاني من المحاوره]. هناك إذاً تدرّج درامي: وضع الواحد - الكثير كرسم لعدم التماسك في مستوى المحسوس من قبل «زينون»، وتحويل لهذا الرّسم إلى مستوى المثل من قبل «سقراط»، وتجذير له من قبل «برمانيدس» في معارضته لـ«سقراط»، وتحويل له إلى حلّ بواسطة "الّعبة" في مونولوج «برمانيدس».

ج. رسم عدم التماسك منقولاً من المحسوس إلى الصّور [128 هـ - 130 أ]

يطرح «زينون» مشكلاً وهمياً: كيف يمكن لشيء ما أن يكون شبيهاً بشيء آخر ومختلفاً عن شيء آخر؟ وهذا لا يدلّ على عدم وجوده: إنّ ذلك يدلّ [114] فحسب أنّ له معنى مزدوجاً، أو بعبارة أفلاطونية، أنّ له مشاركة مضاعفة:

- في مثال الشبيه،

- في مثال المختلف، بمعنى أنه قابل لأن يُعقل تبعاً لقاعدتين من المعقولية [هكذا يكون «سقراط» واحداً من بين سبعة، ولكنه كثيرٌ بالإضافة إلى أجزائه وخصائصه وصفاته؛ كذلك الأمر في مثال اليمين - اليسار]. إلا أن ما قد يكون مدهشاً، حسب ملاحظة «سقراط»، هو أن يكون مثال الشبيه عينه مختلفاً بوجه ما. "أن تقبّل الأجناس والصّور في ذاتها انفعالات متضادة، هذا ما يستحقّ أن ننبهر به"؛ ثم يضيفُ بعيد ذلك: أن تكون الصّور من جهة كونها كذلك قادرة على "التمّازج والتفارق" (129 هـ)، فهذا هو الرّائع. فالأمر يتعلق إذاً بأن نحول إلى مقام اندهاش ما وقعت ممارسته بعفوية ساذجة.

د. رسم عدم التماسك محوّلًا إلى معضلة [130 أ - 135 ج]:

يبدأ هنا نقد نظرية المثل، وهو نقد رائع لم يتجاوز «أرسطو» تقريباً مجرد معاودته: إنه يتمثّل في جعل مشاركة المحسوسات في المثل أمراً غير قابل لأن

يُنْعَقَل. إنّ المعضلة تخصُّ إذاً، إنّ صح القول، الصلة العمودية للمشاركة بين المثال والمحسوس. إنّ هذا الأمر يستحق التنبيه عليه بسبب كون «سقراط» كان قد أعلن عن نقاش حول العلاقة الجانية للمشاركة بين المثال والمثال؛ وأنّ التمرين الجدلي الذي قد قاده «برمانيدس» كنموذج للحلّ يمتد فعلاً من مثال إلى مثال؛ وبالتالي فإن وحدة محاورة برمانيدس رهينة وحدة معني المشاركة: المحسوس في المعقول، والمعقول في المعقول. إنّ كلّ شيء [في المحاورة] يدعونا لأن نتوقّع أنّ حلّ الثانية سيكون حلّ الأولى، وبالتالي، [115] أنّ تجذير الأولى هو التمهيد للثانية. إنّ المعضلة هي إذاً، إنّ جاز القول، على جهة فتح الشهية. إنّ الأبوريا [المعضلة] هي أبيريا [فاتحة شهية]!

2. نصبُ نقد نظرية المثل

لننظر إذاً كيف تستطيع اعتراضات «برمانيدس» على نظريّة المثل أن تجد مكاناً بين اندهاش «سقراط»، [من كون الواحد يكون الكثير والعكس بالعكس] والتمرين الجدلي لـ«برمانيدس».

أ. مقدّمة المعركة:

تتركّز الاعتراضات بالخصوص على العلاقة بين الصّورة والشيء المشارك، إلّا أنّها مسبقة بمقدّمة للمعركة: لأيّ شيء ثمة صورة؟ وما هو امتداد عالم الصور؟ ثمة صورة للواحد وللغير وللشبه وللخلاف وللجميل وللخير. فليكن. وللإنسان وللنار وللماء كذلك؟ «سقراط» يتردّد هنا؛ وبالفعل، فإنّ توسيع الوظيفة الإيثيقية [éthique]، أو بعبارة أخرى، إنّ الانتقال من الوظيفة "التعديلية" [أو المعيارية] إلى الوظيفة "التقويمية" [أو السّببية] والرياضية للمثل إلى وظيفتها الفيزيائية، يمثل مشكلاً: ومع ذلك فإنّه من اللازم القيام بهذه الخطوة، وإلا فإنّ المثال سيفقد كونه العلّة الثّابتة للأشياء، إنّ هو لم يكن في نفس الوقت الأفضل [المثالي] والأصل [الواقعي]. إنّ جملة نقاش فيدون في بداية القسم الثالث حول دور المثال "كعلة"، ينحو هذا المنحى، وكذلك فإنّ نشأة المحسوس المثالية التي تمثلها محاوره طيمائوس تفترض وجوب الجرأة على هذا التوسيع؛ إلّا أنّه من الضروري عندئذ السير حتى النهاية، ووضع مثال للأشياء الخسيسة مثل الشعرة

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

والوحد والقاذورة، أي للأشياء التي ليست فحسب كائنة، وإنما هي كذلك لا [116] جميلة ولا خيرة، والتي هي خارجة عن الكالوس كاغاتوس؛ إن «سقراط، يتراجع أمام سخف أن ينساق» للتيه والغرق في هاوية ما من مهاوي التفاهة" [130د]؛ إن [الخوف من] هذا السخف يخفي خجلا من وضع مثل تبدو فيها الوظيفة "العلية" غير مواتية للوظيفة "الغائية"، ولا يبدو فيها أنَّ الأصل هو الأحسن.

ينبغي إذا ربط هذا الحرج بمشكل "العلة الهائمة" [cause errante] والـ "أنتكي" في محاوره طيماوس التي ترسم الحد السفلي لتكوين للمحسوس. تنهي برمانيدس هذه المناوشة الأولى بهذه العبارات [130هـ، 1 - 4]: "هذا لأنك لا تزال شابا يا «سقراط»، على حد ما قد يكون قال «برمانيدس»، ولم تتمكن الفلسفة منك بعد ذاك التمكن المحكم الذي لا أحسبك إلا واقعا تحته يوما ما، يوم لن يبقى لديك أي ازدراء لأي شيء من كل هذا".

ب. الاعتراض على نظرية الصور:

إن كل الاعتراضات التي تمثل القطعة الرئيسية في محاسبة «سقراط، شابا من قبل «برمانيدس» شيئا، تهدف إلى بيان أن المشاركة مأخوذة كفرضية، ومستخدمة بصورة ما في البحث عن الماهية، لا يمكن تفكرها دون أن تبدو فجأة غير قابلة للتعقل: إنها علاقة تُجرى استفكارا [prospectivement]، ولكتها لا تُتعقل تفكرا [réflexivement]. إن صعوبات المشاركة العمودية هي إذاً أحد ملامح السؤال: ما الوجود الذي لهذا الشيء الذي هو موجود أو ذاك؟ إن معضلة الوجود التي ستأخذ شكلا آخر في السفسطائي، تأخذ هنا الشكل التالي: إذا كان الوجود هو الوجود المشارك فيه من قبل ما...، فإن دلالة الوجود تكون مظلمة، بما أننا لا نعلم ما يعنيه أن يكون مشاركا فيه من قبل ما... [لا ولا نحن أعلم من ذلك، وبعد القسم الثاني من برمانيدس، بما تعنيه "المشاركة في..."]، ستجرب إذا عدة تأويلات ممكنة كمفاتيح متتالية [لمعرفة معنى] المشاركة.

[117] يتم أولاً تجريب تصور مادي على نحو ما، تكون فيه الصورة بمثابة الكل المنتشر بكامله في أجزائه، أو بمثابة ضوء النهار الذي يكون في كل

مكان، أو بمثابة الغطاء الملقى على الأشياء. ويقع استخلاص نتائج عبثية لهذه المشاركة - القسمة.

يتم إثّر ذلك تجريب تصور أكثر لطفاً؛ المشاركة كعلاقة تشابه؛ هي إذاً علاقة من تلك العلاقات المطروحة في الطريق [intramondaine] على نحو ما يكون منها بين مثال ونسخة. لكن لكي يتشابه المثال والنسخة، لا بد من اجتماعهما تحت مثال ثالث؛ وبما أن علاقة هذا "الثالث" بالزوج الأصلي هي كذلك علاقة تشابه، فإنه سيتحتم، إلى مالا نهاية، إرجاع التشابه إلى مثال مسبق. سيجعل «أرسطو» من ذلك حجة الرجل الثالث [سقراط، ومثال الإنسان يتشابهان بالمشاركة في رجل ثالث]. لكن لا بد أن ندرك جيداً أن هذا الاعتراض، فضلاً عن الذي سبقه، لا يقوّض في نظر «أفلاطون»، المشاركة. إن كلّ اعتراض منهما يدفع بها إلى ما بعد مجرد معقولية تشكل من مقارنات بين شيء وشيء.

وفي النهاية، سيقع امتحان علاقة أكثر لطافة ذات أربعة حدود: 1. إنسان و2. مثال الإنسان و3. علم يمارس فعلاً من قبل أناس حقيقيين، و4. مثال العلم؛ نرى فعلاً أنّ الإنسان يعمل العلم وأنّ مثال الإنسان يرتبط بمثال العلم؛ ولكن لا نرى كيف أنّ الزوج إنسان - علم مأخوذاً على المستوى التاريخي، يدخل في علاقة مع الزوج إنسان - علم مأخوذاً على مستوى الدلالات المطلقة؛ إنّ الذي في ذاته يحيل على الذي في ذاته، وإنّ النحن يحيل على الذي لنا نحن، ولكن لن يصير الذي في ذاته أبداً هو "الذي لنا". إنّ هذه الحجة هي أكثر لطافة مما سبقها، حيث إنها لم تعد تصل بين الأشياء ومعناها، وإنما بين البشر ومعنى الأشياء. فاستحالة المشاركة تصبح استحالة [118] المعرفة الإنسانية؛ أمّا العلاقة "الذي في ذاته - الذي لنا"، وهي العلاقة التي بإمكاننا تسميتها علاقة قصدية¹، فهي مستحيلة. إن الذي في ذاته ينغلق على ذاته، كضرب

1 - يمكن أن نوجه القراءة بواسطة الرّسم التالي:

العلم في ذاته	الشيء في ذاته
علمنا	العلم الذي بالنسبة إلينا

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

من الـHinterwelt بدون تعلّق [sans relation]؛ وبعبارة أخرى، فإن الذي في ذاته، هو غير القابل للمعرفة. فتتأرجح هكذا بين العلاقة المادية وغياب العلاقة.

لكننا نكرر أنّ فشل التّصور الماديّ، وفشل التّصور التّمائليّ وفشل التّصور القصديّ للمشاركة، لا تدلّ على فشل مطلق، وإنما على عدم انعطائها للتّعقّل. ليس للنقاش معنى إلا لكون المتحاورين متفقون على حقيقة المشاركة؛ وبسبب ذلك فإن «برمانيدس» يلمح، في البداية (133ب) وفي النهاية (135أ) إلى أن "تجربة ثرية" و"طبيعة موهوبة" كفيلة بتذليل صعوباتها (انظر 135أ - ب).

خلاصة وقتية

1. إن صعوبات المشاركة العمودية يجب أن يقع تنسيقها مع صعوبات المشاركة الجانبية.
2. إنه يجب تعليقهما معا على سؤال: ماذا يعني وجود كلّ واحد من هذه الموجودات التي هي المثل أو الصور؟

3. الاستعمال المعضلي للجدلية في القسم الثاني من برمانيدس

بدل مواصلة الاعتراضات على نظريّة المثل، ينقلب «برمانيدس» انقلاباً مفاجئاً: فيقترح إجراء تمرين إحصائيّ مقتبس من «زينون»، وهو تمرين [119] يتمثل في طرح فرضيات وفي فحصها من جهة نتائجها. وإنه لمن البين أن هذا التمرين لن يهدر الآن وقته في جدلية المحسوس قصد بيان عدم واقعيتها، وإنما ستتقل هذه الرياضة مباشرة إلى مستوى المثل. سيقوم «برمانيدس» عندئذ بتقديم عينة من هذه الرياضة تتعلق بمثال الواحد الذي هو مألوف لديه و"لعب ذلك اللعب المجهد" الذي يتمثل، على التوالي، في إقامة فرضيات ثم تقويضها كلها [137ب]. غير أننا لا تبين، من هذه اللعبة التي تريد أن تكون إحصائية، لا صلتها بالصعوبات التي سبقت ولا وظيفتها الإحصائية لحلّ ما. سنقوم أولاً [3§] بتقديم بنية الحجاج [argumentation]، ثم بتقديم ترسم [esquisse] لمختلف التأويلات الممكنة [4§]؛ ولن نحتفظ [في كلّ ذلك] إلا بما يبدو مجيباً عن السؤال الذي لنا: وجود المثل.

ملاحظة مسبقة أولى:

يحمل هذا الحجاج اسم الجدلية ولا يبدو أنّ له صلة بالمنهج الذي كانت تسميه الجمهورية وفايدروس الجدلية، والذي يعاود الظهور في السفسطائي. فالجدلية تظهر هنا، على وجهها الأكثر شبهةً، جدل مرءاء [éristique]، وهو ما تريد الأفلاطونية برمتها تهيئته. إنّ هذه الغطسة في المرءاء، من جديد، بل وحتى في السفسطة، هي عنصر من القدامة العائدة الطاغية على الإشكالية الجديدة التي يسعى «برمانيدس» إلى إبرازها. فالجدلية الممارسة أو، على الأقلّ، المنشودة كبرنامج، تستدعي بالفعل تفكيراً في شروط إمكانها؛ وإنّ مشكل تواصل المثل هو في هذا الصدد المشكل من الدرجة الثانية الذي يطرحه تفعيل الجدلية. فلاجل أن يكون «التجميع» و«القسم» في فايدروس ممكنين، لا بدّ أن يكون وجود المثل وجوداً بحيث يكون هو كذلك لا وجود مثال آخر. [120] وباختصار فإنّ جدلية المثل تفترض بنية جدلية لوجود المثل. إنها إذاً بمثابة جدلية مضاعفة تلك التي يتم استخدامها في برمانيدس. ومثلما أنّ مشكل الوجود الأكثر جذرية، كان قد استلزم أن نكون أكبر سناً من «سقراط»؛ [أي] أن نجعل أنفسنا قبل سقراطيين، كذلك فإن المشكل الأكثر جذرية في الجدلية قد استلزم أن نتعاطى أجدى ما في مرءاء كلّ من «غورجياس» [Gorgias] و«بروتاغوراس» [Protagoras] و«إقليدس» [Euclide] و«أنتيستانس» [Antisthène]. إنّ «سخرية» برمانيدس، تتمثل في تركنا دون حول ولا قوة في مواجهة هذا المرءاء الغالب؛ كان لا بدّ، لطرح المشكل، من كشف حقيقة السفسطة¹. إنّ هذه الحقيقة التي تتجاوز السفسطة، هي أنّ السفسطة هي الغلاف

1 - يراجع «جان فاهل» [Jean Wahl] في كتابه دراسة عن برمانيدس أفلاطون [Etude sur le Parménide de Platon]، تاريخ هذه الجدلية قبل السقراطية من «أنكساغوراس» إلى السفسطائيين [صص. 53 - 60]، فيبين أحسن تبين كيف أن «هذا المنطق العادم» [antilogie]، الذي كان قد أدانه «أفلاطون» بكلّ شدة في الجمهورية [VII]، وفي فيدون [101ج]، وفي فايدروس [261ج] يتحول إلى علم رفيع" [ص. 61]. إنّ للسفسطة قيمة تطهيرية، مشابهة لقيمة التراجيديا؛ إنها تنقل الجهل العزيف [la docte ignorance] من المحسوسات إلى المعقولات. توجد هكذا "سفسطة للديانويا نمضي بها نحو النوبزيس". بل إنّ «جان فاهل» يُقدم على العبارة التالية فيقول: "إنّ هناك دوكسا للمثل" [ص. 63]، يوجد، إن جاز القول، الظنّ، في ما اعتقد «برمانيدس» أنّه الحقيقة؛ وما يندحض به «سقراط» يندحض به بأكثر جذرية كذلك «برمانيدس». إن «جان فاهل» يرى في هذا وسيلة لإظهار "ما بعد" للأوسيا وفقاً لمشروع الجمهورية، ولوضع

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

اللّغبي "للمعضلة" الأكثر أساسيةً، تلك التي للوجود عينه، لا "للموجودات". لقد أوصل الشّك السّقراطي إلى "الموجودات" [تأثّتا] [ولكنّ] مراجعة السّفسطة تضع موضع السؤال عين الوجود المسند إلى الماهيات.

[121] ملاحظة مسبّقة ثانية:

يتم تقوية الوظيفة "المعضلية" للسّفسطة باستعمال "الفرضيات" التي كان يبدو مع ذلك أنّ الجمهوريّة قد دحرجتها إلى المستوى الأسفل للرياضيات. ولتأسيس جدلية الموجودات داخل جدلية الوجود، لا بدّ من العودة إلى الإجراء الفرضي للإيلين والميغاريين الذي يُغطس البحث من جديد في مناخ إشكالي.

ملاحظة ثالثة:

تزداد تقويّة هذه السّمة كذلك عن طريق مضاعفة كلّ سلسلة من الفرضيات الموجبة بسلسلة سالبة. مثال ذلك: إذا لم يوجد الواحد، فماذا يحصل؟ ["ينبغي استعمال طرق «زينون» لأجل تحويل المثل إلى أحكام فرضية في ما يتعلق بكيانها عينه، إلا أنه ينبغي إضافة أن هذه الأحكام الفرضية يمكن أن تكون موجبة أو سالبة¹"]. وعلى ذلك، فإن الطرح السالب لمثال ما، يكون محتوى فرضية: وهذه طريقة في إقحام اللاوجود منذ الآن ضمن شروط إمكان الكائنات المثالية، أو هي، كما ستقول السفسطائي، [طريقة في إقحام] الغيرية "كجنس أعلى".

ملاحظة رابعة:

وأخيراً، فإن المآل "المعضلي" لكامل النقاش سيقع تكريسه بواسطة تفريض الفرضيات؛ إنّ طرح وأطراح سلسلة فرضيات، هي نفسها موجبة وسالبة، هو ما سيكون الأسلوب المعضلي لبرمانيدس ضمن تمرينها الجدلي. سيرى

نسب في تواصل، من خلال حركة الاقتضاء المتبادل بين الوجود واللاوجود. سنرى إن كانت هاتان رَاضفتان متساوَتين (بول ريكور).

1 - نضر «جان فاهل»، مرجع مذكور، ص. 66 (AC).

"جان فاهل" في ذلك نوعاً من "ليل الذهن" [nuit de l'entendement] يأتي من بعد فكر غمرته الصّور، [122] ويمثّل الممرّ إلى ما فوق المعقول وما فوق الفرضيات. ولكننا سنعود على تأويل «برمانيدس» هذا الذي هو "تصوّفي" أكثر مما هو "تعليمي"، والذي كان تأويل «برقلس» أساساً «فـبرقلس» يقرب بين أنهيبوتيتون [anhupothéton] الجمهورية [الكتاب VI] وتقويض فرضيات برمانيدس¹. وجدير بالملاحظة، فضلاً عن ذلك، أنّ هذا التقويض لا يحصل عن استنتاج صارم؛ "فتائج" الفرضية يتمّ تأليفها وفقاً لتناغم الأفكار؛ إن الجدلية هي هنا منهج مرن في تفحص الفرضيات، هي "عالم مطوّع من الطّباع البسيطة المتواصلة والتي تكوّن حلقاتٍ روابطها [vincula] حركة الفكر عينها"². ويمثّل كلّ ذلك نوعاً من التّيه و"التّحليق" فوق بحر القول الذي كان «برقلس» بادر فقارنه برحلة «أوليس» [Ulysse].

نستطيع الآن أن نقدّم رسم "فرضيات" برمانيدس. إن فرضية "إذا كان [est] الواحد" تتضاعف مرة أولى؛ "إذا لم يكن [n'est pas] الواحد"؛ وهي تتضاعف مرة ثانية؛ ماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟ وماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الآخرين؟ (تالاً). وهي أخيراً تتضاعف على نحو الطّفّ وفقاً لمبدأ لا يقع الإشارة إليه إلّا في الفرضية الثّانية فقط [142ج]. ما معنى أنّ الواحد يكون [est]؟ تحمل هذه الفرضية على معنيين بحسب ما تؤكّد وحدة [Unité] الواحد أو كيانه الواقعي [Réalité]، ذلك أنّه "إن كان [est] الواحد بأنّ معنى الكون [être]، فإنه لا يكون واحداً تماماً، بما أنّ الواقعية ترتبط به؛ وإن كان الواحد واحداً، بأنّ معنى كلمة واحد، فإنه لا يكون واقعياً تماماً...

1 - ذكره «ج. فاهل»، ص. 70 (AC).

2 - «جان فاهل»، مرجع مذكور، ص. 71 [حيث يقابل بهذا المقطع «سينوزا» و«هيجل» (Hegel) ويقربه من «ديكارت»] (AC).

[123] ينبغي إما إهمال الكون [être] للحصول على الواحد، أو إهمال الواحد [l'un] للحصول على الكون [l'être]¹.

فيكون لنا هكذا مجال معقد من الفرضيات:

1. إذا أثبتنا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟
2. إذا أثبتنا الوجود عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟
3. إذا أثبتنا الوجود [Être] عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟
4. إذا أثبتنا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟
5. إذا نفينا الوجود [Être] عن الواحد، فماذا يحصل بالنسبة إلى الواحد؟
6. إذا نفينا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الواحد؟
7. إذا نفينا الوجود [Être] عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟
8. إذا نفينا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟

4. التأويل الصوري

إن مشكل تأويل برمانيدس كان يُطرح منذ العصور القديمة كما لا يزال يطرح في أيامنا هذه. هل يتعلق الأمر بلعبة أم بمحاورة باطنية²؟ إن هذه المسألة هي مرتبطة بصورة وثيقة بمسألة معرفة ما هو هنا الواحد. هل هو ليس إلا مثالا كما هو شأن الصياد بالشص في السفسطائي؟ أم هو على وجه التدقيق الخير الذي في الجمهورية والذي سيصبح الواحد في فيلابس؟ ذاك هو ما [124] يجزم به الأفلاطونيون المحدثون، الذين يؤثرون بنفس المناسبة الفرضية الأولى. و"الأشياء الأخرى" التي يوضع الواحد في علاقة بها، هل هي المحسوسات مثلما تريد ذلك مدرسة ماربورغ؟ وحينئذ فإن الجدلية ستكون جدلية المعقول

1 - «جان فاهل»، مرجع مذكور، ص. 86 (AC).

2 - انظر قوله «برقليس» عند «فاهل»، مرجع مذكور، الهوامش، ص. 243 (AC).

والمحسوس؛ أم هل هذه الغيرية هي بنية المعقول؟ وحينئذ فإن الجدلية لا تخرج بأي حال من المجال العقلي للعناصر الرئيسية للتمثّل. وفضلا عن ذلك فهذه التأويلات المختلفة لا تأخذ في الحسبان العدد الجملي للفرضيات. لماذا كلّ هذه الفرضيات؟ لماذا هناك فرضيات أخرى بعد الأولى والثانية؟ هل ينبغي أن نسند للثالثة، ولم لا للرابعة كذلك، مكانة مركزية؟

ستتخذ «بروشار»¹ مرشداً لنا في كتابه: نظراً لأن تأويله هو الأقرب لنظرية اللعبة المحض، رغم أنه إنما ينشد عنصر الجد في شكل اللعبة. يجتهد «بروشار»، مثلما يجتهد التراث بأكمله، لإرجاع الفرضيات الثماني إلى خيار واحد. والخيار ليس البتة خياراً بين الفرضية الموجبة والفرضية السالبة [وبالتالي بين مجموعة الأربع الأولى ومجموعة الأربع الثانية] ولا بين النتائج "بالنسبة إلى ذاته" أو بالنسبة "إلى الأشياء الأخرى"، وإنما في تفكيك الوجود والواحد تفكيكاً يفتح على إمكانييتين: إمّا أنّ الواحد لا يملك إلا مضاعفة ذاته؛ وإمّا أنّ الوجود يمكن أن يسند إلى الواحد؛ فيكون هناك عندئذ صفان من الفرضيات، تقود أولهما الفرضية الأولى، وتقود الثاني الفرضية الثانية. ماذا يعني تفكيك الأطروحة البارمينيدية إلى فرضيتين؟ لا يتعلق الأمر حسب «بروشار»، البتة بالقدرح بلاهوت الواحد، فالواحد هو مثل [exemple] من جملة أمثلة أخرى. إن ما هو موضع نظر، هو [125] إسناد الوجود إلى الواحد، إذ في الفرضية الأولى تكون المشاركة مستحيلة، وفي الفرضية الثانية تكون ممكنة. فيتضح كلّ شيء في الحين: إن محاوره برمانيدس هي تمرين موضوعه "المشاركة". لكنّ هذا التمرين "معضلي" لأنه، على وجه التحديد، لا توجد إلا فرضيتان، حجبتهما عنّا، بوجه ما، هواية اللّعب [وهاهنا قسط اللعبة، وجانبها "المرائي/المشاغبي" [[*éristique*]] خلف تعقيد ظاهريّ.

فيم تتمثل المعضلة؟ لننظر في نتيجة كلّ مجموعة من المجموعتين: إذا كان الواحد، بمعنى أننا ثبت عنه الوحدة وليس الكيان، فإن اللا مشاركة ستجعل أن الواحد لا يكون لا هذا ولا ذاك، بل سيكون غير محدّد تماماً؛ ولا نستطيع أن نقول عنه شيئاً؛ لا شيء يكون صادقاً. وإذا كان الواحد، على

1. Brochard, *Études de Philosophie ancienne et de philosophie moderne* - 1، مرجع مذكور (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

معنى أننا نثبت عنه الكيان الواقع، فإنّ الوجود [être] الذي نسنده إليه يُفهم عليّ نحو يبلغ من التحديد ما يجعلنا نتيه داخل كلّ التحديدات: سيكون كلّ ما نريد، ويناسبه كلّ تحديد؛ وباختصار فإنّ كلّ شيء يكون صادقاً.

وساعتها فإن برمانيدس ستكون آخر المآخذ وأروعها على نظرية المثل. فلقد بين القسم الأول أنّ مشاركة المحسوس في المعقول غير قابلة لأن تُتعلّق؛ أمّا القسم الثاني فلعلّه قد أظهر أن مشاركة المعقول في المعقول تكون هي ذاتها غير قابلة لأن تُتعلّق، بما أنه إن لم نقبلها، لا شيء يكون صادقاً، وإن قبلناها، يكون كلّ شيء صادقاً. لذلك كانت الإشارة التي في الفقرة 166 ج هي ما يلخصه «بروشار» قائلاً: "يمكن أن نثبت كلّ شيء عن الواحد وعن الأشياء الأخرى، ولا يمكن أن نثبت أي شيء عن الواحد وعن الأشياء الأخرى". هكذا قد تكون برمانيدس استعادة بارعة لأطروحة «بروتاغوراس» والكلبيين والميغاريين الذين كانوا يقولون باستحالة الخطأ، وبشكل عام، باستحالة كلّ إسناد. إنّ «بروشار» يلخص [126] تأويله هكذا: "قولوا بمشاركة مثال ما في الوجود، وكل شيء يكون صحيحاً؛ وانفوا هذه المشاركة، ولا شيء يكون صحيحاً. إنّ المشاركة، مهما كانت الكيفية التي نفهمها عليها، هي إذاً مستحيلةٌ تماماً، ومعها تنهاى نظرية المثل"².

إنّ هذا التأويل الذي يرجع برمانيدس إلى الخيار المهلك: كلّ شيء صادق، لا شيء صادق، له فضل إظهار وحدة برمانيدس والسفسطائي وذلك بطريقة نيرة؛ قد يكون مفتاح العقدة عندئذ في السفسطائي، عند الفقرة 251 د - 252 هـ، حيث يظهر أن ليس هناك حلان [لا شيء يتواصل مع أي شيء - كلّ شيء يمكن أن يثبت عن أي شيء] وإنما حلول ثلاثة، إنّ "ثالث الحلول"، أعني ذلك الخاص بتماكن بعض المثل مع بعض المثل إنما هو إذاً حلّ برمانيدس. فلعلّ معضلة برمانيدس تتمثل في كون «أفلاطون»، قد احتبس إمّا عن خداع وإما لجهل حقيقيّ بالحلّ، داخل إمّية قاتلة حول مشكل المشاركة. بل إنه قد يكون فضلاً عن ذلك، عند كتابة برمانيدس، لم يكن ليمتلك بعدُ مفتاح

1 - «بروشار»، مرجع مذكور ص. 128 (AC)

2 - المرجع نفسه ص. 129 (AC).

العقدة، لأن مشاركة بعض المثل في بعض المثل تفترض صياغة الأجناس الكبرى، حيث يشارك مثالا الوجود واللاوجود بدورهما أحدهما في الآخر، أعني يقتضيه ويتميز عنه. ويختم «بروشار» قائلاً: إن خطأ «أفلاطون» في برمانيدس "هو بسبب إغفال فحسب. فهذه المحاورَةُ لا تشيرُ إلى الحلّ الذي لا ريب أنّه قد كان بعدُ بحوزة «أفلاطون»، فاللّعبة إنما تمثّلت في مناقشة حلين اثنين للمشكل لا غير، حين توجد في واقع الأمر حلولٌ ثلاثة". "ما كان لمحاورة برمانيدس أن تكون نسيجاً من الأغاليط إلّا لو أن مؤلفها لم يكن قد كتب السفسطائي"¹.

[127] 5. ملاحظات نقدية: في أنّ معنى برمانيدس ذو طبقات

إن «بروشار» يربطه هكذا برمانيدس والسفسطائي بواسطة إشكالية المشاركة، قد أدخل تبسيطاً يساعد على [فهم] هذه اللعبة بالغة التعقيد. إلا أنه يتناوله الواحد كمثّل [exemple] للمثّل من جملة أمثلة أخرى [وهو ما يجيزه «أفلاطون» بقوله صراحة إنه كان يستطيع أن يفعل نفس الشيء مع الكثير، والشبه، والاختلاف، والحركة، والسكون، والتكوين، والفساد، والوجود واللاوجود و"مع كلّ ما ستسلّم له بالوجود أو اللاوجود أو بأيّ تحديد آخر"² [136 ب]، إنما يسقط أبعاداً أخرى من محاورة برمانيدس، التي يقول عنها «جان فاهل» إنها "متعدّدة المقاييس" أو متعدّدة الأبعاد. ولعلّ «أفلاطون» ينشد عدة مقاصد في نفس الوقت: فمنذ المستوى الذي وقف عنده «بروشار»، يمكن أن نفترض مقصد إفحام المرائيين عن طريق الاستعمال وسوء الاستعمال لعين جدليتهم؛ قد يكون ثمة هاهنا هدف خصامي يغيب عنا في الغالب، بسبب جهلنا بخصوصيات المدارس بين الأنسال المتقاطعة للإيليين والسقراطيين.

غير أنه لا يبدو محلّ شك البتّة أنّ «أفلاطون»، وتحت غطاء المشكل المنطقي الصّرف لإسناد الوجود لأي شيء كان، إنّما ينشد في نفس الوقت، مقصد فلسفة للواحد على نهج الجمهورية وفيلابس. فالواحد ساعتها أكثر من مثّل: إنّهُ

1 - المرجع نفسه ص. 131 و132 (AC).

2 - في ترجمة «إميل شميري» (فلامريون 1967):

«Tout ce que tu pourras supposer être ou ne pas être ou éprouver n'importe quelle autre affection».

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

كذلك رهان، قد يكون هناك إذا رهانان على الأقل: الأول [128] صوري خالص مرتبط بمضاعفة فرضية الواحد [واحد الواحد، وجود الواحد] وهو رهان تواصل الأجناس، أي إمكانية الإسناد، والثاني أنطولوجي، بل وثيولوجي مرتبط بعين اختيار الواحد كموضوع للتمرين. قد تمثل الفرضية الأولى عندئذ في دفع فكرة تعالي الواحد إلى حد تحطيم كل قول: ستكون ساعته، بواسطة "ليل الإدراك" تجذيرا لأطروحة الجمهورية [إن الخير هو (إيكينا تاس أوسياس) (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)؛ وأما الفرضية الثانية فقد تكون على العكس من ذلك، استرهاقا أقصى لمحاثة الواحد لتحديدات القول: فتصبح مستحيلة إنقاذاً للمعرفة. وهكذا فإن معضلة الأفلاطونية التي تضعها برمانيدس تحت الضوء، ستكون أكثر من كونها معضلة الإسناد، ستكون عين معضلة فلسفة للقول وقد صارت مستحيلة عند قطبيها: قطب الواحد دون كلام، وقطب الكثير، والواقع المتملص والمتحرك، الذي يحطم بدوره الكلام. لعل الرهان عندئذ يكون هو التوازن داخل الأفلاطونية بين توثب يدفعها إلى ما وراء تحديدات القول، نحو الصمت وحلقة الليل، وبين التوثب الذي يدفعها في اتجاه السيطرة على قول هو ذاته متعدد ومتحرك، فينتصر به، ويا للمفارقة، «هيرقليطس» في قلب المعقول ذاته، في قلب هذا المعقول الذي جوبه به عند تأسيس نظرية المثل، فاندحر. هذا هو ما ستؤكدده دراسة السفسطائي.

خلاصة الفصل الأول: من برمانيدس إلى السفسطائي

لنرجع إلى المسألة الأصلية للفصل ولندفع بها إلى الأمام قليلاً.

إن ما يشكل الوحدة الداخلية لبرمانيدس، هو إذا ما يشكل كذلك وحدة السلسلة برمانيدس، وثياتيتوس والسفسطائي والسياسي، ألا وهي مسألة "المشاركة" مأخوذة [129] في بعدها المزدوج: مشاركة المحسوسات في المثل، ومشاركة المثل في بعضها البعض.

كيف يرتبط هذا المشكل بالمسألة التي كنا اعتبرناها أنطولوجية من الدرجة الثانية [لم يعد السؤال ما هو هذا؟ أو ذاك؟ وإنما: ما هو الوجود؟]

إنّ مسألة المشاركة لا تخصّ في الحقيقة وحدة الدلالة [القسم الأول، الفصل الأول]، التي تقوم عليها التسمية، وإنما [تخصّ] العلاقة التي يقوم عليها الإسناد الصحيح أو الخاطئ؛ ولكن قد يقال، إننا سبق أن تناولنا هذه المسألة في إطار الجدلية. وتحت تسمية "التجميع" و"القسم"، فقد أجبرتنا الجدلية على أن نضيف إلى مبدأ التحديد المميز، مبدأ التماكن. ما الذي يضيفه مشكل "مشاركة الأجناس" لمشكل الجدلية؟ إن الجدلية هي المشاركة في احتمالها، وهي المشاركة المنهجية في العمل؛ والمشاركة هي الجدلية معكوسة، أي بعبارة أخرى، منظورا إليها من زاوية شروط إمكانها. لهذا السبب فهي تقتضي مراجعة تجعل المشكل بدائيا، وهو المشكل الذي قد وقع تناوله أولاً على شكل البحث المنهجي في فايدروس.

والحال أنه إذا ما اتخذنا موقعنا داخل نظام واقعي للحقيقة، فإن التفكير في شروط إمكان جدلية المثل سيكون إبرازا لمثل جديدة، ولكنها مثل هي ذاتها من درجة ثانية يسميها «أفلاطون»، «الأجناس الأكبر». لا بد هنا أن نحتاط من أن نصطنع الكنتية، فنعامل هذه الأجناس الكبرى كممكّنات ليس لها من أصل إلا الـ"أنا أفكر". إن الأجناس الكبرى هي نفسها صور تشارك فيها الصور السابقة، سنقول إنها تجري وسط الصّور الأخرى: إن هذا المآل الواقعي للمسألة، يبين أن مقولة اللاوجود، التي تجعل الإسناد بصفة عامة، والخطأ بصفة خاصة، ممكنين، تقال وجودا: إن السفسطائي [130] ترغب الفكر على هذه الأطروحة التي من العسير القول بها: إن اللاوجود موجود. ويعني ذلك أنّه لكي يصبح الإسناد ممكنا، يجب أن يكون اللاوجود واقعا؛ وحتى يكون اللاوجود فعلا لاوجودا، كما تقول السفسطائي، ينبغي عليه هو ذاته المشاركة في الوجود، أي بعبارة أخرى، في "آخره". وهكذا فإن إسناد اللاوجود إلى الوجود، والوجود إلى اللاوجود، سيكون بنية مشاركة من الدرجة الثانية. لكي يكون باستطاعتي أن أقول: "سقراط، هو جالس"، لا بدّ في مقام أول، من مشاركة بين الموضوع «سقراط» وفعل الجلوس، ولكن، وحتى تكون هذه المشاركة ممكنة، ينبغي أن أستطيع أن أقول، في الدرجة الثانية: الغيرية موجودة؛ إن هذا الوجود الذي للغيرية هو شرط إمكان الإسناد. وهكذا فإن

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الإسناد الترنسندنتالي للوجود إلى اللاوجود، وللاوجود إلى الوجود، هو البنية الأنطولوجية من الدرجة الثانية، التي تجعل الإسناد في المستوى الأول من التفكير ممكناً [مثلاً عندما أقول إنّ الثلاثة هي عدد وتر]. قد نستطيع قول نفس الشيء بعبارات أخرى: إنّ مشكل السفسطائي وبرمانيدس يصدر عن تأمل في الجدلية كمنهج، حيث يكون إجراء الإسناد فحسب بواسطة رابطة الوجود؛ إن هذا التأمل يضاعف الجدلية إلى جدلية تأسيسية، حيث يكون الوجود من جديد مسنداً، ولكن ليس إلى ماهيات، وإنما إلى الغيرية وإلى الهوية وإلى الحركة، وهي مقولات تستخدمها جدلية الدرجة الأولى؛ وإنما ساعته ينكشف التعاكس الذي بين الوجود واللاوجود.

مظاهر نجاح الأفلاطونية وإخفاقها في السفسطائي

إنَّ التَّقريب بين السَّفسطائي وبرمانيدس يجلِّي الأمور أيما إجلاء، من عدة وجوه. فهو من جهة يمثل حلاً لعدة صعوبات أساسية في الأفلاطونية، وهو من جهة أخرى، يكرِّس إهمال بعض المشاكل التي تظل معضلية، وهو أخيراً يفتتح صعوبات جديدة في صميم الأفلاطونية؛ وهكذا فإنَّ هذا التَّقريب يظهر مزيج المحلول وغير المحلول من المسائل في الأفلاطونية، وعلى الأقل في أفلاطونية المحاورات المنشورة.

لنبدأ بالمسائل المهملة، فهذه الإهمالات إنما هي ثمن التَّجاح الجزئي للسفسطائي.

1. امحاء مشكل الواحد - الكثير

من اللافت بدياً، أنَّ مشكل الواحد - الكثير يفقد المكانة المركزية التي كان يحوزها في برمانيدس لصالح مسألة الوجود/اللاوجود، لا بل، الوجود - الآخر. ماذا يعني ترحل النبرة هذا؟

أ. لننظر أولاً في السفسطائي: إن مشكل الواحد قد أدمج ضمن معضلات تاريخ الفلسفة؛ وإنه لمن اللافت أن يرتَّب مشكل «برمانيدس» كمسألة مهجورة، داخل الاستذكار [132] الواسع لنظريات الوجود: "كم هناك من الوجودات وما تكون" [242ج.]. إنَّ مشكل الوجود هو هنا، على نحو ما، كمي. وفي حين أنه في برمانيدس، يجري دحض الواحد - الكل عن طريق

تقويض الفرضيات للانتهاء إلى "كل شيء صادق، - لا شيء صادق"، يقوم الدحض في السفسطائي على عملية التسمية ذاتها: إن قول "الواحد موجود"، هو قول "اثنين"، هو قول "الواحد" وإثر ذلك "الوجود" [244ب - ج]؛ بل وأكثر من ذلك، إن قول "الواحد" هو وضع شيء ما مع اسمه، وبالتالي مضاعفة الواحد مرة أخرى (244د). [نترك هنا جانباً باقي دحض برمانيدس الذي يخص مثال "الكل" والذي سنرجع إليه خلال نقد مثال الوجود].

ب. لو عدنا إلى برمانيدس على نحو استحضاري [rétrospectivement] أو استرجاعي [rétroactivement] ما، انطلاقاً من السفسطائي، فما الذي يجليه ذلك في لعبة "الفرضيات"، تلك اللعبة العقيمة؟

[سيجلي] ما يلي: إن فكرة الوجود في برمانيدس مأخوذة دوماً على معنى جسماني بل ومادي؛ كما لو أنه قد تم الحط عمداً من فكرة الوجود، عن طريق إشكالية الواحد التي اتضح في نهاية الأمر أنها ممتنعة. فمن البين في الفرضية الأولى وفي الثانية، أنّ التحديدات التي من قبيل الكل - الجزء، والبداية - النهاية، الوسط والحد والشكل والمكان والزمان، هي تحديدات الوجود: لهذا فإن الفرضية الأولى تنتهي هكذا: إن المشاركة في الزمان، هي مشاركة في الوجود على نحو كان، ويكون، وسيكون (برمانيدس 141هـ). إنّ علوق مثال الوجود بالتحديدات المكانية والزمانية هو المصادرة الضمنية لكل هذه البرهنة. إن الفرضية الثانية [الواحد الذي يوجد]، تبقى وفيّة لنفس المصادرة: كل - جزء، شكل، زمان، الخ. هي التحديدات الأنطولوجية [133] للواحد: وبصورة خاصة، يتم إثبات أنّ المشاركة في الوجود هي متكسبيس أوسياس ميتا كرونو تو بارونتوس = μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος. إن تحول التبرة من برمانيدس إلى السفسطائي، يلمح إلى هذه الفكرة: أنّه من الممكن تصحيح مسألة الوجود، سؤال "ما هو الوجود؟" تي تو أن (السفسطائي 218، 243د - و، 244ب)، على حساب مسألة "إذا كان الواحد موجوداً أي أن أثنين. ما الذي يعنيه هذا الامتحاء بالنسبة إلى الأفلاطونية في مجملها؟ إن هذا الترك لمسألة الواحد، وهو ترك وقتي مثلاً تشهد على ذلك فيلابس، هو ترك لمسألة أفلاطونية أصيلة، مادامت هي مسألة حدّ الجدلية الصاعدة؛ وفي هذا السياق فإن فيلابس جدّ واضحة

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

(23ج - 27هـ): فالواحد هو الخير في الجمهورية، ولكنّ الجمهورية لم تكن تتحدث عنه على نحو معضلي مطلق، بما أن الخير فيها هو ما يجعل الذات عارفة، والموجودات معروفة، بل هو فوق ذلك ما يهب المثل ماهيتها ووجودها [existence]. الخير هو الأصل الجذري إذاً. ولا يستطيع «أفلاطون» أن يتنكر لفلسفة للخير أو الواحد دون أن يقطع رأس فلسفته. لكن ما يعي به «أفلاطون»، بفضل برمانيدس، هو أن الواحد، كما الكثير هو ضرب من العدم، ولكن على الطرف المقابل من النسق ليس هو العدم المطلق، وإنما انعدام التحديد، وحدا لكل فلسفة لغة؛ وعلى العكس، فإن مشكل الوجود كما قد طرح في السفسطائي، يبقى ضمن حدود ما هو قابل للسؤال، وضمن حدود الليغين [legein]: هل نقول شيئاً ما بقولنا الوجود؟ إن مشكل الواحد هو نهاية للقول، في حين أن مشكل الأوسيا¹، لا يزال مملكة الكلمة الفلسفية.

[133] لا تتعارض فيلابس مع هذا التأويل؛ وهي لما كتبت عن تسمية الخير غاية الجدلية، قد كرّست إثبات الجمهورية أنّ الأوسيا تبقى دون "عدم القول" [néant de discours] الذي يمثله مشكل الواحد، بما أن الخير قد قيل عنه إنه "ما بعد الأوسيا". إنّ برمانيدس في ضوء السفسطائي، تسمح بأن نرى أن فلسفة للمعقول كفلسفة «أفلاطون»، أي أنّ فلسفة قاعدتها الأولى في التسمية وفي واقع الدلالات التي يتكلم بها الناس، إنّما تتحرّك داخل مسافة ما، لم تعد لا الواحد ولا الكثرة. فالسفسطائي تتحرّك بالضبط داخل هذه المسافة، أقرب ما يكون إلى الواحد، ولكن دون الواحد. وإنّ مقابلة ثانية بفيلابس، ستزيد توضيح هذا الأمر؛ ففيلابس ليست فحسب تمجيذا للواحد، إنها كذلك تنبيه على اقتصاد الأسلوب الجدلي: فقد جاء في المقطع 16ج - 18د، أن الجدلي يحصي المثل الوسيطة بين الواحد والكثرة، وأن المراء على العكس من ذلك، "يدرك الواحد بأسرع مما ينبغي"، أو "يدرك الكثرة بأسرع مما ينبغي". محاورة السفسطائي وفيه لهذه القاعدة: هي تحصي "الأجناس الكبرى": "لقد اتفقنا على أن نحصي الأجناس التي التقطها فحسنا على أنّها خمسة أجناس متميزة..." ويردّ ثياتيتوس، على «الغريب»: "إنّه لمن

1 - جاءت لفظة Ousia بحرف التاج في [نص] الدرس.

المحال تماماً أن نقبل تقليص هذا العدد إلى ما دون العدد الذي أدركناه الشّاعة بوضوح" (256ج).

تلك كلفة المتابعة الجذرية لفلسفة التحديد: التخلي عن تعريف الواحد إذ هو يصبح الحد الأعلى للقول، ونشدان تعريف الوجود من زاوية تعداد التحديدات المتعددة، لا محالة، ولكن ليس اللامتناهية.

[135] 2. الحلّ الصّريح لمشكل الوجود: الهو هو والآخر

إن سؤال تي أن، ما هو الوجود؟ بدوره، لا يكون قابلاً للتّعريف إلا بشرط أن يكون قد صُيّر في البداية غامضاً على قدر غموض مسألة اللاوجود. إن هذا التخلي عن الدغمائية الأنطولوجية، هو كلّ ما تعنيه العودة الطويلة على تاريخ الفلسفة، التي تحتل حيزاً كبيراً في السّفسطائي. لكن هذه المعضلة بناءً، إن جاز القول، وليست هدامة. فهي تصل إلى إثبات أنني لا أفكر في الوجود، وبالتالي أنني لا أعرفه، إلا من جهة العلاقة بفكرة أخرى، هي تدقيقاً فكرة الغير. وبدلاً من جدلية الواحد المهلكة، تحلّ جدلية معرفة، أو إن شئنا، التعريف الجدلي للوجود بواسطة الهو هو والغير: هكذا يُستنقذ «هيراكليتس» و«برمانيدس» سوياً، بعد أن ضُيع كلّ واحد منهما على حدة: الأول في بداية السقراطية، والثاني، في نهاية السقراطية.

غير أنّه من المهمّ أن نفهم جيّداً كيف أنّ ترقية هذه الفكرة الغريبة، فكرة "الغير"، تُنقذ من الفشل السؤال تي أن. إنّ برمانيدس تُحاذي دون انقطاع فكرتي الهو هو والغير، ولكن دون فائدة، لأنهما تحديدان كأيّ تحديدين، تابعان للبحث في الواحد. فعين المعرفين اللذين يخدمان حلّ مشكل الوجود، خدومان في تقويض مشكل الواحد. وفي الفرضيّة الأولى يُمنع الهو هو والغير عن الوجود (139ب - و) بسبب كونهما "طبيعتين" غريبتين و"مفارقتين" [انظر عبارتي فوزيس وخوريس *phusis - choris*]: "فلا يلحقُ الواحدَ طابعٌ" [136] يكونُ مختلفاً عن وحدته الخاصّة، حتّى يُصبح شيئاً أكثر من واحد، وهذا محالٌ (146أ). إنّ العلاقة "واحد - هو هو" أو "واحد - غير"، هي خارج مجال كلّ "مشاركة" [انظر معاودة عبارة *μετέχον* = متيكون في 140أ - و]. أما

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

في الفرضية الثانية، فُتِّبَت الهو هو والغير للوجود، لكن على نحو مغاير تماماً لما في السفسطائي: بمحض خلط (146ب - 147أ).

أمّا في السفسطائي، فإن الهو هو والغير (على أن الهو هو ليس هنا إلا من أجل الغير)، ليسا بالمرة دالتين من جملة دلالات أخرى، تتساءل بشأنها، هل يمكن تطبيقها على مبدأ أساسي مثلما هو الواحد؛ هما تحديداً عاليان يحصلان بفضل تأمل في جدلية أولى، هي جدلية الوجود مع الحركة والسكون؛ وبالتالي لا بدّ أن يكون مثال الوجود قد تمّ وضعه بعد في علاقة مع "جنسين كبيرين" حتى تنبثق عن وضعيته الجدلية، المقولتان اللتان تُعبّران عن هذه الوضعية الجدلية عينها؛ وبالفعل فإن ثلاثية الوجود - الحركة - السكون، قد وقع تحصيلها منذ المناقشة مع أصحاب الصور: فحالما يصير مثال ما معروفاً، فإن وجوده يقتضي الحركة والسكون: السكون بما أنه يكون هو ما هو، والحركة لأنه يحدث له أن يكون معروفاً.

يلح «كورنفورد» [Cornford] إلحاحاً على هذه المكانة الرفيعة التي للجنسين الأخيرين من الأجناس الخمسة بالمقارنة مع الأجناس السابقة: إن الهو هو والغير يظلان "جنسين أكثر كبراً" من الحركة والسكون أو الوجود.

ما الذي ينجم عن هذا الأمر بالنسبة إلى فكرة الوجود؟ شيان اثنان يمكن استخلاصهما من مكانة الوجود عند مفصل الأجناس الخمسة:

- فمن جهة إنّ الوجود هو ما يهيمن على تعارض الحركة والسكون؛ وبلغة أفلاطون، فهذان [137] المثالان "يستبعد أحدهما الآخر" في حين أن الوجود "يخالطهما"؛ فالوجود مشارَك من الحركة والسكون. وبعبارة أخرى فإن إقامة فلسفة استمرار [permanence] أو فلسفة صيرورة، ليس بعد تعقلاً للوجود. فالوجود ليس الصيرورة ولا الاستمرار، وإنما هو ما يسمح بتأسيس تعارضهما وتداولهما في تاريخ الفلسفة. وبعبارة هيدغرية، سأقول إن الصيرورة والثبات يظلان في الأنطي وليساً بعد في الأنطولوجي. إنّ هذا هامّ لأجل التنبيه إلى أوهام فلسفة للاستمرار: إذ سواء أوضعنا ذرات منطقية على طريقة أصحاب الصور، أم ذرات فيزيائية على طريقة الذريين، فهذه ما تزال تائتاً، وليست بعد توأناً. إنّ فلسفات الصيرورة، وفلسفات الجوهر، ما تزال دون مستوى مشكل

الوجود، قدرُها تحطيم بعضها البعض. الوجودُ تريتون تي (شيءٌ ما ثالث). فثمة هكذا في كلّ تضادٍّ طورٌ أول من تعريف الوجود، يعلمه [jalonné] بعض تريتون تي، حدّ ثالث.

- ثم إنّ هناك طوراً ثانياً: إن التريتون تي ليس متعلّقاً بدوره إلّا لأنّه ثمة جنسٌ رابع، وبالأخصّ جنس خامس. إن فكرة الوجود تنظر إذاً في اتجاهين إثنين: إنها ما يعلو على الأضداد التاريخية لفلسفات التّحول وفلسفات الأزليّة، وتنجو هكذا من التّأرجح الأبديّ لها؛ ولكن من جهة أخرى، هذه الفكرة ليست قابلةً للتعلّل إلّا "مُجدّلة" عن طريق جنسين هما بمعنى ما، أكبر: هذا هو ما يعنيه «أفلاطون» بقوله إن الأجناس الثلاثة: الوجود والهوهو والغير هي قابلة للحمل على بعضها البعض، في حين أن الحركة والسكون "تشارك في الهوهو والغير" [255ب] دون أن يشارك أحدهما في الآخر. ما الذي ينجم عن هذا في النهاية [138] بالنسبة إلى مشكل الوجود؟ ما يلي: أن وجود هذا الشيء أو ذاك، يجب أن يتحدد عن طريق العلاقة "بالإضافة إلى ذاته" و"بالإضافة إلى شيء آخر"؛ فيكون للآخر رأساً امتياز على الوجود، كما كان آنفاً للوجود بالنسبة إلى الحركة والسكون. فللغير هذه الصفة اللافتة: أن يكون المقولة التي لها انعكاس على ذات العلاقة التي لكل المقولات (مثلاً إذا قلت إن الحركة هي غير السكون، أو غير الوجود): إنّ هذه المقولة هي، كما يقول «أفلاطون»، "منتشرة داخلها جميعها، فكل واحدة منها هي بالفعل غير البقية، ليس بفضل طبيعتها الخاصة، وإنما بفعل كونها تشارك في صورة الغير (255هـ). إنها إذاً المقولة التي، بعكسها لعلاقة المقولات ببعضها البعض، تعاود ذاتها دون أن تُرجع إلى أي منها. لهذا فقد كانت الخامسة والأخيرة (إن «أفلاطون» يؤكد على رفعة هذا الجنس الأكبر: "إن طبيعة الغير داخل كامل سلسلة الأجناس، تجعل كلّ واحد منها، غير الوجود، وإذا لا وجوداً"، السفسطائي 256هـ انظر كذلك 258ب و258د).

هكذا فليس الوجود هو الفكرة الأعلى للفلسفة، مقارنة بالتغير والإستمرار إلّا إذا قبلت تلك الفكرة أن تحلّ محلّها المقولة الأكثر تمتّعاً: إنّ الوجود ليس "الثالث" إلّا لأنّ هناك "خامساً". إن وضعية الثالث التي له قد تعصّدت

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

بهذه الصورة الجدلية، بفضل دور الخامس: وهذا يعني أن شيئاً ما يكون وجوداً بشرط أن يكون كذلك لا وجوداً؛ هو وجود بالتماهي مع ذاته، وهو لا وجود بغيريته تجاه البقية. "وهكذا نقول عن جميع الأجناس بصورة كلية، حسب هذه الوجهة، إنها عن صواب، اللاوجود، وعلى خلاف ذلك، لكونها تشارك في الوجود، سنقول عنها الوجود، وسنسمّيها موجودات" [السفسطائي 256هـ]. إنّ هذه الوضعية الجدلية لفكرة الوجود هي التي [139] يلخصها «أفلاطون، بطريقة لامعة في 259أ - ب [اقرأ بعناية 259أ - ب].

هو ذا إذاً ما يخرج عن اللعب العقيم لبرمانيدس، ليشكل نقداً ممكناً للوجود [259ج]. لكن هي ذي كذلك علاقة جدلية تدين الأنطولوجيات التي قد تريد الاستقرار عند الفكرة الدغمائية للوجود، التي تم بلوغها على مستوى الجنس الثالث عن طريق الدحض المتبادل بين الحركة والسكون. وهكذا فعلى الأنطولوجيا مهمة مضاعفة: أن تجاوز التباينات التاريخية للحركة والسكون، وللزمن واللازمية، وأن تقبل أن تنقد وأن تحدّ بواسطة "الهو هو والغير".

3. الحل الجزئي لصعوبات القسم الأول لبرمانيدس

وجهة السفسطائي هي بصورة صريحة نحو حل مشكل الإسناد عامة، والإسناد الخاطيء بصورة خاصة؛ أي بعبارة أخرى حل مشكل الخطأ؛ وبهذا الوجه تحلّ الجدلية أولاً مشكل ثياتيتوس - خطأ الخطأ - وتُقحم مقولة الغير لهذا الغرض في نهاية المحاورّة؛ ولكنها بصفة أعمّ، تقدم للغز بداية برمانيدس، حلاً لم يكن بادياً أن نصفها الثاني يبنى به؛ ولكن لعل هذا الحل لا يمكنه أن يكون إلا ضمناً، وضرباً من الإشارة إلى وجهة لا يمكن متابعتها إلى النهاية.

أ. هل يجد مشكلُ مشاركة المحسوسات في المعقول، وهو في مركز معضلات القسم الأول [129د - و] إجابة، وإن تكن غير مباشرة، في جدلية الأجناس الخمسة الكبرى؟ ليس بصورة صريحة، [140] بما أن هذا المشكل لا يقع التطرق إليه إطلاقاً في السفسطائي؛ وأما ضمناً، فربما، من جهة ما نستطيع أن نتصور أن مشاركة المثل في ما بينها، هي مفتاح مشاركة المحسوسات في المعقول. هذا هو ما يعتقده «بروشار»: "إن العلاقة بين الأشياء والمثل هي بلا

شك هي نفسها تلك التي للمثل في ما بينها¹. وهو يستدلّ بالنص المتعلّق بالجدلية الذي سبق أن ناقشناه [د253]: "مثل واحد منتشر في مجموعة أغيار". إن الحضور في الذات بحسب الهو هو، والحضور في شيء آخر بحسب الغير، سيكون هو البنية الكلية للمشاركة.

إنّ هذا التوسيع للجدلية لتشمل المرور من المعقول إلى المحسوس لهو توسيع كثير المعاني؛ وبالفعل، لماذا كانت المشاركة تبدو عبثية في برمانيدس؟ لأنها كانت متصورة وفق أنموذج مادي (الكلّ الذي ينتشر داخل أجزائه، الأنموذج الذي يسمح بمحاكاة النسخة له). فكان "التوزّع" و"التشابه" بالتالي في وضع خاطئ بالنظر إلى المشاركة. ولعله ينبغي اعتبار صلة "هذا الشيء" بـ"معناه"، أي صلة المحسوس بالمثل، هي صلة جدلية للهو هو والغير؛ لعلّ هذا يكون هو الردّ الجدلي على حجة الرجل الثالث، التي هي في نهاية الأمر ساذجة بقدر ساذجة تصوّر المشاركة نفسها كشبه. ["لقد كان يجب على أرسطو، أن يتذكّر ذلك، لما أمعن في الإلحاح على "حجة الرجل الثالث"²]. إنّ الجدلية قد تسمح إذا بإصلاح جميع التمثّلات المادية للمشاركة.

ولكن بالرغم من أهمية هذه الفرضية وإغرائها، ينبغي الاعتراف بأنّ «أفلاطون، قد حاذى هنا حدا من حدود فلسفته، [141] هو بوجه ما الحد السفلي لها. ومثلما أنّ الواحد هو الحدّ العلويّ للقول الفلسفي، فإنّ المحسوس هو الحدّ السفلي لهذا القول. هذا هو ما أعتقد توضّحه في نص فيلاپس عن الجدلية: "إدراك ما هو العدد الجملي الذي تحقّقه الكثرة بين اللامتناهي والواحد، وعندئذ فقط، تركّ كلّ وحدة من وحدات هذه المجموعة تتفرّق داخل اللامتناهي" [16هـ] (إنّ الخايّرَيْن إيان=χαίρειν εἶναι)، تعني صراحة، أننا نترك، أننا نوّدّع). إنّ الانتقال من "المعنى" إلى "الكيان"، الكامل والخام لم يعد فعل التعقل الجدلي. هذا هو اعتراف فلسفةٍ للمثل: إنّ هناك أمرا شنيعا

1 - «بروشار»: مرجع مذكور، ص. 148

2 - المرجع نفسه، ص. 148 (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

داخل صلة المثال، ولو كان هو الأكثر عياناً، بالحضور الخام. إنها صناعة "نشأة" غير قابلة للارتداد التام إلى "جدلية مثل".

وإنه ليمكننا، في سياق الأثر الأفلاطوني، رصد أنصاب هذه الشّاعة التي هي الحدّ السفلي للقول، بواسطة الأسطورة شبه الجنسية لتكوين المحسوس صدورا عن زوج أحد عنصره هو غير معقول: إن الأنصاب الثلاثة الأساسية هي زواج بلوتوس [ploutos] وبانيا [penia] في فايدروس، واقتران "الحد" و"اللامحدود" في فيلبس، ودور الخورا [chora] في طيماوس. إن نص فيلبس هو الأكثر إلفاتا لأنه يجتهد لتجاوز الأسطورة: ومع ذلك فإن الميكسيس [meixis] بين الحد واللامحدود، يبقى على نبرة جنسية؛ "إن نتيجة هذا الاقتران، كما يذكر ذلك «دياس» في "تقديم فيلبس"، هو تكوين ناشئ ما، إنغينين [ekgènen]، وظهور كائن ليس أزليا مثل المبادئ، وإنما هو مركب ومولود [مايكتي كاي غيني نايمني أوسيا، 27ب¹]. إن فيلبس تتحدث عن الأبيرون بعبارات قريبة من عبارات طيماوس عن [142] الخورا، التي هي أكثر من مجرد فضاء هندسي، وإنما هي "حاضنة" و"رحم كيان"، شيء ما متحرك دون نظام. إن تبرير أطروحة «بروشار»، لكون المشاركة بين المثل هي مفتاح مشاركة المحسوس في المثل، تركز على هذه القناعة المعبر عنها في موضع آخر²، والتي مفادها أن الخورا التي في طيماوس، هي مثال، هو مثال الغير. فعدم استقرار الخورا واضطرابها الكيفي الذي يجعلها "تقبل كل شيء" ويجعلها تسمى "علة هائمة"، هو ما قد يقربها من الأبيرون لفيلبس، من "الكبير - الصغير" لفيدون، ومن اثينية الكبير - الصغير بحسب ميتافيزيقا «أرسطو»؛ وبالتالي فهو يقربها من مبدأ اللاتعيين، وباختصار من مثال الغير: "لا يوجد أي فرق جوهري بين الغير وهذه المادة التي للعالم المحسوس والتي هي المادّة عينها"³. بل إن هذا الغير هو مثال، إنه مثال الغير حسب طيماوس [51أ] التي تطلق على الخورا اسم أيدوس. لكن حينئذ، لو أن المادة تكون هي ذاتها مثالا، هو عين مثال اللاوجود،

1 - Augustin Diès, Notice du *Philebe*, tr. Paris, Les Belles Lettres, 1941 - 1

2 - Victor Brochard, "Le Devenir dans la philosophie de Platon", dans *Histoire de la* - 2
philosophie (Avec L. Dauriac), Paris, 1902, p. 105-110 (AC
ترتبة الموقع).

3 - «بروشار»، المرجع نفسه، ص. 109. (AC)

فهل إن العالم المحسوس لا يختلف بصورة أساسية عن العالم المعقول؟ يقول «بروشار» إنه عن هذا السؤال، ينبغي أن نجيب بأن الاختلاف بين العالمين هو فقط في الدرجة". ولعل المثل، ضمن المعقول، تكون قابلة للمشاركة لا غير، "وفي عالم الصيرورة، على العكس، تحدث هذه المشاركة"¹. هذه الأطروحة أطروحة لا سند لها، وتفنّدها عين جدلية الأجناس الخمسة، والتأويل الذي تقدمه فيدون للصيرورة في صلاتها بالعلائق المنطقية بين المثل. ويبين هذا النص لـ«بروشار» جيدا على أيّ أسس من المجازفة [143] امتدّت للجدلية هذه السيادة حتى داخل المحسوس: ومن الغريب أن يصل «بروشار» إلى القول إن المشاركة لا تقع فعليا إلا داخل المحسوس! وفي الحقيقة، فإن ما ليس أفلاطونيا "هو أنه خارج المثل لا يكون أي شيء واقعي"² إن مجرد كيان الروح، وهي ليست مثالا، يكفي لتكذيبه.

وأحرى من ذلك أن نعرف بأن الفلسفة تمكث في بين بين "الكمية المعدودة"؛ وإننا نعثر من جديد على مشكل "العدد المتوسط" الذي هو مقصود في النص المتعلق بالجدلية [ومشاراً إليه عديد المرات] [ὁποσα = هوبوزا، في فيلابس 16د]. إن "الطريقة المراتبية" التي يعارضها «أفلاطون» هنا "بالطريقة الجدلية" [فيلابس 17أ]، تتمثل في الانعطاء، دون تفكير ودون حساب (كيف لا!) من قطب الواحد إلى قطب الكثير.

يبدولي عندئذ، أنه يبقى شيء من الإلغاز في مشاركة المحسوس في المثال. إن الوقوف عند الـ"هذا"، هو الوقوع تحت سحر الحضور الذي لا يكون عنه قول، ولعل ذلك أننا نعيش ونحيا لكنه ليس على كلّ حال، "تفلسفاً". "إنّ التوقف عند الكثرة اللامتناهية للأشياء الفردية، وعند التعدد اللامتناهي الذي يحتويه كلّ شيء منها، سيمنعك، في كلّ حالة، من أن تأخذ فكرة مكتملة عنها، ومن أن تصبح شخصا يحاسب، ويُعمل له حساب

1 - المرجع نفسه، ص. 109 و ص. 110 (AC).

2 - نفس المعطيات (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

[إيلوغيمون...إيناريتمون]، بالنظر إلى كونك لم تتمكن، بأي واحد منها، أن تبلغ أي عدد محدد" (فيلابس، 17هـ).¹

[144] ليس هناك بالنسبة إلى «أفلاطون»، أي معنى للحديث عن "فلسفة للعيني". وبذلك فإن مشاركة المحسوس في المعقول هي علاقة تمارس يوميا في فعل الكلام والتسمية، والتعريف، ولكنها لا تتعلل ذاتها كعلاقة هي ذاتها معقولة؛ إن كل شيء يتم كما لو أنه من الكيان الخام إلى "المعنى" ثمة قفزة، يجريها الليغين، الكلم؛ وكما لو أنه ثمة، عكسيا، من القول إلى الإدراك، قفزة معاكسة، خيرين إيان، أو "وداع"، هو الصمت. سنرى في الفصل اللاحق كيف أن إدخال الصانع يحل جزئيا المشكلة.

ب) ثمة وجه آخر من مشاركة المحسوس في المعقول، يُدفع به، في برمانيدس عن طريق حجة الوجود غير القابل للمعرفة. إن "الذي في ذاته" لا يمكن أن يكون "بالنسبة إلينا". وهنا فإن المحسوس هو المعرفة الإنسانية العرضية والتاريخية، وهو بعبارة أخرى النفس. وتتمثل الحجة في القول بأن "الذي في ذاته" لا يمكنه التواصل مع "الذي بالنسبة إلينا". إنه بآخرة، نوع آخر من مشاركة المحسوس في المعقول، أو على الأقل، من مشاركة الكيان في الماهية، أي من مشاركة النفس الكائنة في ماهية الحقيقة.

أليست هذه الأخيرة كذلك، قد أنبرت على نحو جانبي، عن طريق جدلية السفسطائي؟ بلى، ولكن إلى حد ما فقط. إن دحض أصدقاء المثل هو الرد غير المباشر على أطروحة ما لا يقبل المعرفة: ففي الفقرة 248أ، نُحمل على التسليم بأنه "عن طريق الجسد يكون لنا اجتماع مع الصيرورة بواسطة الإحساس؛ أما بواسطة التعقل [raisonnement] عن طريق الروح، فمع الكيان الواقعي [بروس تان أنتوس أوسيان= πρὸς τῇ ὄντως οὐσίαν]، وهو ما يفرض أن نسند للأوسيا "القوة" على أن تُعرف، وبالتالي ذلك "الانفعال" [145] الأدنى الذي

1 - الفرق واضح عن ترجمة «شميري» GF. Flammarion 1969 :

"Mais l'infinité des individus et la multitude qui est en eux sont cause que tu ne les comprends pas et qu'on ne fait de toi ni estime ni compte, parce que tu ne fixes jamais ta vue sur aucun nombre ni aucune chose."

ينحول وضع الوجود في مقولة الحركة، إن لم يكن ككائن يُحرَّك، فعلى الأقل، ككائن محرَّك (أن يكون معروفاً يساوي أن يفعل، ويساوي أن يُحرَّك، 248هـ). لهذا السبب كان ينبغي نحت فكرة البانتيلوس أون، أي الوجود الكلي أو الوجود التام، الذي يشتمل على العقل والحياة والروح (249أ). ولا شناعة في ذلك، بفضل جماعة الأجناس الكبرى: الحركة والسكون والوجود [وقد كانت الفقرة 249ب قالت ذلك استباقاً: "للمتحرك إذاً وللحركة، ينبغي الاعتراف بالوجود"¹]. إنَّ "المعروفية" تمثل إذاً جزءاً من جدلية الحركة والسكون هذه، التي يتضمنها وضع كل وجود. إن «أفلاطون» لا يسند نفساً للمثل، ولكنه يقول باجتماع النفس مع المثل اجتماعاً هو المعرفة ذاتها².

إن جدلية الوجود - الحركة - السكون، تقحم هكذا معقوليتها الخاصة ضمن العلاقة الغامضة التي للنفس بالوجود، والتي تظل غامضة في فيدون: إن النفس فيها، هي فقط "ذات قرابة بالمثال" [إنها "الشيء الأشبه به"] دون أن تكون مماهية له [لذلك فإن خلودها مشكلي، لأنه يخص كيانا وليس مثالا]. وتأتي جدلية الوجود - الحركة - السكون في السفسطائي، لهيكل هذه العلاقة القصدية التي للروح تجاه المثل. فالمثال كقوة على أن يكون معروفاً، يدخل في مقولة الحركة مع المكوث في نفس الوقت في سكون؛ وإن النفس التي تعلم، تكون في سكون في نفس الوقت الذي تتحرك فيه [146] بين العلاقات. غير أنَّ هذه المعقولية التي تدخلها محاورة السفسطائي هنا، تبقى جزئية كذلك. وإنه ليبقى داخل النفس، صيرورة بأكملها غير قابلة للارتداد لجدلية المثل تعلّمها تعابير من قبيل "الحيرة" أو "البحث" أو "التعلم" أو "النسيان"؛ لهذا السبب لا بد من أسطورة، وأساطير، حتى نحكي عن هذا القرب وعن هذا البعد اللذين للنفس بالنسبة إلى المثل: هو قرب مطلق في

1 - في ترجمة «شميري»، مصدر مذكور، ص. 104 [Il faut donc admettre que ce qui est mù et le mouvement sont des êtres.]

2 - إن «روس» هنا واضح جداً: "إن قصده الحقيقي يصبح واضحاً في 249ج، 5 - 10، حيث يقول فعلاً، إن المعرفة تفترض أنفساً تكون حقيقية وعرضة للتغير. إنه لم يتخل عن اعتقاده في المثل الثابتة... ولكنه يضيف أن الأنفس الخاضعة للتغير يجب أن تعتبر كذلك على أنها حقيقة فعلية تماماً... إن كلا من المثل الثابتة، والأنفس المتغيرة، هي أمور فعلية تماماً"، المرجع المذكور، ص. 110 (AC)

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

"الرؤية" التي هي كذلك "استهلاك" ["الأكل" يرمز للتماهي]؛ وهو مسافة مطلقة في "السقطة"؛ ولكنّ النفس لا تكون هي المثال، أو غير المثال، إلا ضمن أسطورة.

وهكذا، فإن الأفلاطونية، في حدود كونها تبقى فلسفة للمعقول، تبلغ هذا الحد الآخر: غموض صيرورة النفس والمعرفة.

نشأة المحسوس في طيماوس

لا تحلّ محاورة السفسطائي إلا جزئيا مشكل مشاركة المحسوس في المعقول: ف تحتفظ هذه المشاركة بشيء من العتامة واللامعقولية؛ إنّ هناك إذا فجوة لا يمكن تجاوزها بين المشاركة "العمودية" [للأشياء المحسوسة في المثل] والمشاركة "الجانبية" [للمثل في المثل].

هذه الفجوة، هل يستطيع الفيلسوف ردمها بطريقة أخرى غير الجدلية؟ نعم، وإنّ هذا التقفّز الجديد للمشكل مع طيماوس، سيؤكد في نفس الوقت تأويلنا للسفسطائي بضرب من الارتداد؛ وإنما لأنّه يوجد بالفعل تفسير آخر لنشأة المحسوس في طيماوس، لم تكن السفسطائي إلا إجابة جزئية عن المشكل المطروح في برمانيدس. صحيح أن إجابة طيماوس هي الأخرى، إجابة جزئية كذلك، ولكنها تذهب أبعد قليلا على الأقل: ليس المحسوس في جملته خارج الفهم الفلسفي، وإنما هذا "الراسب" من نشأة

المحسوس الذي يسميه «أفلاطون» $\chi\acute{\omega}\rho\alpha^1$ ؛ لقد وقعت زحزحة اللامعقول من هناك، وليس هذا بالقليل.

سنقوم إذا بمحاولة تفسير إشكالية الصانع في طيماوس، على أنها إجابة جديدة تنوب [148] عن الإجابة غير الكاملة للسفسطائي على سؤال بداية برمانيدس حول إمكانية المشاركة.

ستكون الفكرة المركزية لهذا الفصل أن «أفلاطون» قد حاول التثنية على العلية الصورية للمثال بالفعل المسؤول لفاعل، وبالتالي مضاعفة الـ $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ بالـ $\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$.

1. إنقاذ الظواهر

لن يكون لمحاولة طيماوس أي معنى، لو غاب عن أنظارنا أن الأفلاطونية ليست فقط رفضاً للمحسوس، من جهة كونه حقيقة، وإنما أنها تبرير له من جهة كونه واقعاً. إن فيدون لا تتردد في تسمية الأشياء المشاركة "موجودات". فما هو في الميزان إذاً، هو كلية الوجود الذي هو وجود المثل مع وجود الأشياء. إن المشكل لا يظهر طالما أن الصورة ما تزال ظلاً وليست بعد رسماً. والحال أن «أفلاطون»، حتى في مرحلته الأكثر "أورفية" والأكثر "تصوفاً"، لم يتطرق إلى نهاية الحركة التي قد تميل نحو إلغاء الدرجة الأنطولوجية لهذا العالم، وحتى الظل فهو أكثر من سيمولاكر؛ هو "شبه" بات بعد "مشابها"، مادام يمكن أن يوقظ ذكرى المثال، مثلما أن "القيثارة توحى للأحبة بالحب".

وحينئذ، فإن مجرد القدح الإستمولوجي في الصورة - السيمولاكر [image - simulacre]، لا يمكن أن يكون هو الكلمة الأخيرة لفلسفة المحسوس؛ بل لابد أن يتمّ التعويض عن هذا القدح بتبرير كسمولوجي للصورة - الرسم [image - portrait]. إن المظهر، طبقاً لنظام التطهير "العلمي"،

1 - تقرأ: حُورًا

يجب أن يصير الظهور، وفقا لتكوين "الماهيات التي صارت" (إذا ما استعدنا عبارة فيلابس)

[149] ويمكن أن نواكب حركة تعضيد الصورة هذه منذ محاوره فيدون ذاتها. فيفيدون تسمى المثل "العلل" الحقيقية للصيرورة (فيدون 100د)؛ والحال أن الوهم لا يتطلب "عللا" مثالية؛ بل يقع التخلص منه عمليا، ولا يتم تبريره نظريا [spéculativement]. وإن الجسد في فايدروس كذلك، هو واقعة سابقة عن "الهبوط"؛ فالأنفس تقود العربات المجتحة التي هي بمثابة أجسادها المجيدة؛ إن الهبوط لا يولد الجسماني وإنما "الأديمي"، أعني مؤثر الوهم والانبهار، الذي سيرتبط من الآن فصاعدا بالجسمانية، ليجعل منها سجن الروح وعذابها¹. ولكنّ الجسد هو أصلا ما تحرّكه الروح عندما تتحرّك هي ذاتها، إنّ الجسد هو عضو قبل أن يكون عائقا. فمحاوره فيلابس تُنقذ اللذة، بوضعها في المكانة التي، لئن لم تكن هي المكانة الأولى، فإنها لا تجلب العار؛ وهي تربط هذا التبرير للذة برتبة ثانوية، ونظرية في تكوين "الأخلاق"، لم تعد بناء جدليا للمثل، وإنما هي نشأة دلالات حسية في ما للواحد - الكثير من مخضرم الجلاء والعمة.

إن هذا الخطّ هو الذي تؤول له الغلبة في طيماوس؛ ولكنّ اللّفة الهامة لطيماوس هي أنّ نشأة المحسوس ليست ممكنة إلا انطلاقا من الكلّ؛ إنّ تبريرا ما "لهذا الشّيء" أو "ذاك"، [أو قلّ] للتفاحة على الصّحن، هو تبرير متعذر؛ وإنما العالم، في جملته، هو الصّورة الجميلة والخيرة والكاملة، "الإله الدائم، والإله الذي تقدّر أن يولّد يوما" (134أ)، "الإله المنظور على صورة الإله غير المنظور"، هو العالم... فيجري التوسّطُ إذاً بواسطة فكرة الكلّ، الذي يسبق، من جهة، أجزاءه، وينشُدّ هكذا إلى النظام المثالي من جهة طابعه الصوري، والذي يحايث، من جهة أخرى، أجزاءه، ويقيم [150] هكذا النظام المحسوس، بل قلّ أنّه يقيمه نظاما لا فوضى صور متقلّبة متبدّلة. ويتم إجراء هذه الوساطة بين المعقول والمحسوس ضمن انفعال الإعجاب الكوني بجمال العالم ["العالم جميل" 29أ]. إنّ هذا البصر المحيط المنبهر، مرتبط

1 - انظر في ما يلي § 4 (بول ريكور).

والحقُّ يُقال، برسم كوني قد انتقض اليوم؛ مثلما انتقضت في نفس الوقت قبة الكواكب الثابتة؛ فنحن لم نعد نعرف، وفي كلّ الأحوال لم نعد نبصر، وحدة العالم وعدم قابليته للانقسام؛ ولكن حتى بعد «نيوتن»، كان «كُنْتُ» - المعتدل «كُنْتُ» - لا يزال يصل إلى جلال النظام الكوني (السَّماء ذات النجم فوق رؤوسنا...). إِنَّ «كُنْتُ» يدرك أكثر من «أفلاطون»، أن الكلّ هو فكرة وليس تجربة؛ لكن «أفلاطون» يعرف بعد، أن الكل ليس جملة تجارب. وفي هذا المعنى فإنّ الكلّ كائن في المنظور أكثر من كونه جملة الأشياء المنظورة؛ وعلى الأقلّ فإنّ هذا المجموع لم يزل ينخرط عند «أفلاطون»، ضمن صورة منظورة، هي الصّورة الكروية (32ب - ج) وصورة الحركة الدائرية (34أ). لذلك يقع إعادة الاعتبار للرؤية ذاتها، بما هي اكتشاف للكوسموس (147أ). للعين تتجلّى فردية العالم ووحدته (31أب). وأما شكل [forme] العالم فينقذ بإنقاذه الظواهر، عين الجسد كذلك.

وهكذا فليس ثمة تبرير مباشر للظواهر، وإنما غير مباشر عن طريق وساطة الكل. وسيدعى هذا الكل منذ الآن κόσμος. ولقد سبق أن سمى الفيثاغوريون οὐρανός الأيونيين¹ κόσμος (D.L.VIII 48)² إبرازا لكونه قانوناً ونظاماً منظوراً؛ إن «أفلاطون» يجمع [151] مرة أخيرة عنواني οὐρανός- κόσμος (28ب مع التلميح إلى الابتهالات التقليدية: "حبذا لو يعجبه هذا الاسم" كما في Agam.160). وبذلك يكون «برمانيدس» قد قتل مرة ثانية: فالعالم الذي أدين كموضوع وهمي في طريق الظن، إنما يستعيد ألوهيته التي خلعها عليه «هيرقليطس»: "إن هذا العالم الدنيوي، لا أحد من بين الآلهة أو البشر قد صنعه [ἐποίησεν]³ وإنما هو كان دائماً، وأبداً يكون وسيكون، نار حية إلى الأبد..."، [هيرقليطس، 35]⁴.

1 - تقرأ: كوسموس - أورانوس، العالم والسماء.

2 - إشارة إلى «ديوجينيس اللايرسي» الذي خصص الفصل 8 من الكتاب: حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم ومقالاتهم للفيثاغوريين

3 - إيبيسان.

4 - يشير الدرس إلى رقم الشذرة 35. أما في طبعة ج.ب. دومون، المدارس قبل السقراطية، باريس، غاليليه "Folio-Essais"، 1991، ص. 73، فهي الشذرة XXX.

2. العلة [αἰτία] "أيتيا" والفاعل [αἷτιον] "أيتيون"

ولكن إذا كان العالم ككل هو الواسطة بين المعقول والمحسوس، فإن هذه الكلية تتطلب وساطة جديدة؛ ولهذه الأخيرة اسم: إته الصانع، [المقيم] في نقطة الالتقاء بين البراديجم [paradigme] والكوسموس.

ولكن ينبغي هنا الرد على اعتراض: سيقال إن الصانع لم يعد ينتمي إلى التفسير الفلسفي، إنه أسطورة.

ينبغي إزاحة هذا الاعتراض بكل وضوح؛ فالصانع لا ينتمي إلى القسم الأسطوري من طيماوس، وإنما بعد أن تحدث عن الصانع، أدخل «أفلاطون»، الفرق بين "الاحتمالي" و"الثابت" (29 ب - د). إن "القصة الاحتمالية" [εἰκότα] التي يقترحها «أفلاطون» آنذاك، تعود إلى سؤالين اثنين: لماذا لم يبق المعقول دون أثر، وكيف أوجد عالماً؛ ولكنها [152] لا تعود إلى سؤال عن أن العالم إنما علته "صانع". إن "السيرة" الإلهية هي الأسطورية، أما أن السببية التمودجية تمر عبر قناة سببية صانعة، فذلك ضروري، وصحيح 29 πάσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμος εἰκόνα τινὸς εἶναι...
ب². إنما دون لجوء إلى الأسطورة يضع «أفلاطون»¹ أن "العالم قد ولد، مادام هو محسوساً وملموساً" (2) أن "كل ما يولد، إنما يولد حتماً عن طريق عمل علة" [αἷτιον] (28 أ - 28 ب).

«أفلاطون» واع بالمشكلة وهو نفسه يعترف: "ومع ذلك فإن اكتشاف محدث هذا العالم وأبيه [ποιητὴν καὶ πατέρα]³، هو إنجاز عظيم، ومتى تم اكتشافه، كان من المحال إفشاء ذلك للجميع" (28 ج). بيد أنه قد لا يكون أقل يقيناً من كونه يتحرك في حقل فلسفي لا أسطوري، إذ

1 - أيكوتا موثون (الأسطورة المحتملة).

2 - تقرأ: باسا أننكي توندي تون كوسموس أيكونا تينوس أيناي ("على العالم أن يكون ضرورة على صورة شيء ما") طيماوس، عن الترجمة الفرنسية لوقا بريسون، باريس، GF، فلمازيون، 1992، ص. 117.

3 - تقرأ: بوياتان كاي باتيرا.

هو يدمج هنا في نظريته السببية، نتائج نظريته في النفس التي كان من جهة أخرى أدركها في فايدروس.

فلم تعد النفس حسب فايدروس، هي ما يريد الهروب فحسب، وإنما هي ما يحرك ذاته بذاته، وبفعل ذلك، يحرك الجسد. (لقد كان هذا البرهان يستعمل للبرهنة على الخلود: "حيث أن ما يتحرك" هو حي غير فان؛ سترك هنا هذا المشكل، لكي لا ننظر إلا في تجديد مشكل العلة). فالتفس، بفضل هذه القدرة على تحريك شيء آخر عندما تتحرك، تكتسب كرامة المبدأ [ἀρχή] 245¹. وهذه [ἀρχή] لم تعد علة وجود فحسب، وإنما هي كذلك مسؤولة كيان: "يقع على كل نفس أن تعني [ἐπιμελεῖται] 2 بكل ما يكون [153] دون روح" (246ب). يتعلق الأمر إذاً بتخصيص عام للنفس، سنجازف بالقول، إنه يتعلق ببنية للوجود تشمل الأنفس البشرية، ونفس العالم، كما تشمل الصانع (246د).

إن كون الصانع هو من شأن هذا البعد الجديد للسببية، فذلك ما تؤكدُه عدة نصوص من الأفلاطونية الأخيرة: فطيمائوس تستعيد عبارة [ἀρχή] 82ب)، شاهدة على أن الصانع هو أول، لا بالإطلاق وإنما في نظام العلة الصانعة؛ ذلك أن مسألة علة العلة قد اضمحلّت مع αἰτίον، فليس هناك علة إلا لما يصير، وليس لما يتحرك بتحريكه الكل. أمّا فيلابس فتماهي بين علة الخليط والصانع 3 (27ب). وإنّ التواميس (893 وما بعدها)، تؤكد مضاعفة العلة هذه، بين العلة النموذجية، وتلك التي يخصصها أفلاطون، كما يلي: "الحركة التي تستطيع تحريك ذاتها وكذلك تحريك كل الأشياء" 894ب (وبعد ذلك 895هـ)؛ ولكن هذه السببية هي هي العلة العفوية، التي هي مبادرة نفس؛ وأخيراً فإن الإله سيدعى "نفساً فاضلة" [ἀριστὴ ψυχή].

1 - تقرأ: أرخي.

2 - تقرأ: إيميليتاي.

3 - يترجم شمبيري "le démiurge" بعبارة "la génération"، باريس، GF. Flammarion، 1969، ص. 298.

4 - تقرأ: أريستي بسوكي.

3. تضاعف السببية

إنّ تضاعف السببية هذا مثقل بالنتائج.

فهو يشهد أولاً بأنّ [تفسير] نشأة المحسوس لا يمكن أن يكتمل بواسطة التمارين الجدلية لبرمانيدس؛ إنّ جدلية المعقول لا تسمح بأن يقع تحويلها إلى المحسوس؛ ولا بدّ لقوانين الاستبعاد [154] والإدماج التي تحكم "الأخلاق" المثالية، أن تتواصل فتتوب عنها عملية سببية صانعة، تمثل الصناعة البشرية رمزا لها.

ولكن هذا الحل بدوره يفتتح مرحلة جديدة من الصعوبات. إنه سيوجد منذ الآن معنيان للـ[ἀρχή]: علة الوجود ومبادرة الكيان؛ ولا أحد منهما بإمكانه أن يقوم مقام الآخر: إنّ الفقرة 27د - 28أ من طيماوس، تضع معا فلسفة الأنموذج وفلسفة الصانع؛ فنحصل من ناحية على القطيعة بين الوجود الأزلّي للمثل والضرورة التي لا توجد أبدا؛ ومن ناحية أخرى، على إحالة ما يصير إلى ما يولد، وما يولد إلى ما يستبّب.

لعلّه يمكننا أن نقول إنّ الأفلاطونية تتطلّب دوماً توسطاً: فالـκόσμος بالكلية قد كان هو التوسط بين المعقول والمحسوس، والصانع هو التوسط بين المعقول والكل. وبين المعقول والصانع يرمي «أفلاطون» بجسره الأخير: إنه نظر الصانع إلى النموذج الكامل. وهذا النظر، نحن نعرفه، إنه نظر الأنفس قبل هبوطها في فايدروس: "وحيثما كانت تقوم بهذه الدّورة فقد كان يقع تحت ناظرها العدالة في ذاتها، والحكمة" (247ج - د، 248ب و، 250ب د، 254ب)؛ إن البصر كذلك هو الطعام¹ المقدس، وهو التماهي القدسي بين النفس والوجود أو الحق. كذلك هو النظر الذي يجمع في طيماوس، السببية الصانعة والسببية النموذجية. وهذا النظر، كيف "نعلمه" نحن؟ في الحقيقة، نحن "لا نعلمه"؛ حيث هو يمثل طبية الصانع؛ ولكنه باستطاعتنا أن نقول إن هذه الطبية

1 - جاءت الأحرف الأولى من عبارات: نموذج، فنان-حتّي-بصر-طعام حروفا تاجية في الدرس. (م.م.).

هي بمعنى ما ظاهرة (σαφές، 192)¹ بما أن [155] جمال العالم² هو رمزها؛ ولكن هل الجليل هو العلم؟ أليس هو "الظنّ المستقيم"؟ إن «أفلاطون» يوحى بذلك: فليس من المسموح به (οὐ θέμις)³ أن يُفترض أن يكون الصانع قاسياً، أو أن يكون "حسوداً"، وقد قال ذلك "الحكماء"⁴ (φρονίμων) 29 هـ. وهكذا فإن الحكماء والأتقياء وحدهم، يعرفون التوسط الأقصى للفلسفة، مثلما تحدثت "ديوتيميا"، في المأدبة، حديث الملهمة عن البصر المفاجئ بالجمال، وأن "الحكماء السابقين"، قد بشّروا بالتُّوس الذي يحكم الكلّ بحكمة وطيبة في فيلابس. ولهذا السبب (πρόνοια)⁵ في طيماوس كذلك، من شأن التفكير الإجمالي لا من شأن العلم (30 ب ج) رغم كون الصانع إنما يدرك في حقيقته وضرورته بالفكر.

فكون الصانع الأسمى يشارك هو ذاته في الخير، فتلك هي المشاركة القصوى التي ينبغي التصديق بها. إن هذا الإيمان يطارد كامل إشكالية التراجيديا الإغريقية، إشكالية "الإله" الشرير الذي يشرد والذي يصعق. وإنّ هذا الإيمان يجعل المرور من جدلية المعقول إلى نشأة المحسوس مرورا ممكنا.

4. الرّاسب

ولكنّ هذه النشأة ليست تامة.

أ. فعمل النموذج الكامل بتوسط "النفس الأكمل" يفترض معطى عاتما، يمثل [156] الفارق بين الواقع والخير، وبين الصورة والنموذج. وسواء أسمىناه "الشّواش"، أو "العلة الهائمة"، أو "الموضع" (χώρα)⁶، أو "الحاضنة"، أو رحم

1 - تقرأ: سافاس.

2 - كلمة العالم ناقصة في النص وهو في الأغلب سهو، ولكن طيماوس 29 يدلّ بغير التباس على أنّ الأمر يتعلق بجمال العالم.

3 - تقرأ: تيميس (لا يجوز) ومن الأليق أن يقال أوتيميس.

4 - تقرأ: فرونيمون.

5 - تقرأ: برونويا.

6 - تقرأ: خورا.

الواقع أو "الضرورة" فإن هذا الغير ليس "الغير" بحسب جدلية السفسطائي، حيث إن هذا الآخر قد كان مشاركا من قبل جميع "أجناس الوجود"؛ لذلك فهو، إذا أمكن القول، من جهة النموذج المطلق. وليست $\chi\omega\rho\alpha$ طيماوس، ذات معنى إلا بالإضافة إلى النوع الثاني من السببية، تلك التي أسميناها السببية الصانعة؛ إن اللا - وجود هو "الترسندنتالي" بالنسبة إلى القول؛ وإن الموضوع هو "الحد" السفلي للصناعة؛ إنه ضمن عمل الصانع ما لم يعد موضوع عمل، فالصانع يفعل ما في وسعه، ولكنه لا يفعل كل شيء؛ طيماوس، 30أ، 49أ، 53ج. وطالما لم يقع إدراج السببية الثانية بعنوان واسطة بين النموذج المثالي والكلية المحسوسة، فإننا لن نجد الـ $\chi\omega\rho\alpha$. فالـ $\chi\omega\rho\alpha$ تنتمي إلى إشكالية الصانع، أو النفس - الكبرى، وليس إلى إشكالية أجناس الوجود؛ الـ $\chi\omega\rho\alpha$ هي ما ليس له نشأة وتكوين؛ وكما يقول «أفلاطون»، فإن الضرورة لا تقبل أن "تقتنع" تماماً (طيماوس، 148أ)؛ الـ $\chi\omega\rho\alpha$ هي عين الفارق بين الضرورة والغائية.

لن يقال إنَّ إله «أفلاطون»، هذا إن كان هو الصانع¹، هو "عاجز"؛ إنه ليس عاجزا، لأنه ليس قدرة أصلا. فالصانع لا يريد شيئا؛ إنه ينظر، وهو عن طريق نظره، يسمح للنموذج أن يشارك؛ تلك هي طريقته في الإقناع. ولهذا ليس ثمة فضيحة الشر عند «أفلاطون»؛ وليس ثمة شكوى كما قد كان شأن «أيوب»؛ فالرب ليس الخالق، وإنما هو الأمر المدبر [ordonnateur]؛ لقد اشتكى «أيوب» الرب الذي صار "عدوه"؛ [157] وأما الأفلاطوني فلا يمكنه التشكي، لا من النماذج الكاملة ولا من الصانع الذي ينظر إليها؛ وإن الضرورة ليست أحداً، وليست بدقيق العبارة "لا شيئا"، ما عدا كونها الحد الذي دونه "إقناع" الخير. ولعله كذلك ينبغي أن تفهم عبارة "إن الرب بريء" في الكتاب العاشر من الجمهورية؛ إنه بريء، لا كتنيجة لدفاع يبرئه، وإنما على جهة أصلية، على جهة لا خلقه للمادة. يمكن للمرء أن يخطر بباله أن الروح الهلينية، قد أخفقت

1 - انظر ما في ما يلي: القسم الثالث، الفصل 2، § 3 (بول ريكور).

هكذا في التعرف على عقدة العذاب ظلما، وتعميق مشكل الرب، بحافز من هذه العقدة. لكنها قد نجت بالمقابل من مشكلات العدل الإلهي.

إن "الفساد" في عالم الأشياء لا يمثل بالتالي أي مشكل أنطولوجي جذري، على الأقل في منطقة المتعالي. فالأفلاطونية تفترض نوعا من المشاركة المقلوبة [العكسية] التي ليس لها أصل جذري في الإلهي؛ إن كلّ ما يولد هو عرضة للفساد (الجمهورية، VIII، 546أ)، ليس لعجز في الرب، وإنما لعجز المادة عن تقبل الوجود. لقد بين "غولدشميدت"، جيدا هذه النقطة في كتابه الدين عند أفلاطون، واستنتج منها أنه لا وجود "لمأساوي" أفلاطوني.

ولكنّ الأفلاطونية، بالمقابل، تتكفل بوضع مبدأ للأفلاطونية، لو جاز أن نواصل الحديث عن المبدأ، في منبع الواقع، وهي لامعقولية، يجب على النفس بصورة ما، أن تعاودها في ذاتها، بهدف الإشارة إليها وتسميتها بواسطة نوع من البرهنة الهيجنية.

ب. ليس هذا هو كلّ شيء: يمكن أن نقول، إنّ هناك في الأفلاطونية راسبين، وأصلين للشر؛ حيث إن الفوضى البشرية تبدو فعلا ما يشكّل شرا تلقائيا وإضافيا. [158] صحيح أنّ محاورة فيدون تقول "إنّ نفسنا قد عجنت مع شيء خبيث" (66ب)؛ وأنّ الجسد يبدو بسبب "هجنته" (67أ) تشخيصا لهذه الضرورة التي لم تقبل الاقتناع؛ ولو سرنا إلى نهاية هذا التوجه الفكري، لكانت المادة هي الشر، ولكان ثمة، حسب الأفلاطونية، شقاء وجود. ولكنّ محاورة فيدون هي نفسها تقلب هذا التوجه؛ فالرغبة هي التي تشدّ وثاق النفس إلى الجسد، وليس الجسد هو الذي يشدّ وثاق النفس إلى الرغبة؛ "والغريب في هذا الحبس، وهو ما قد تفتّنت إليه الفلسفة، أنّه من عمل الرغبة، وأنّ أكثر ما يسهم في إثقال المقيّد بقيوده، ربما كان هو ذاته" (82هـ). بل [تقول محاورة فيدون] بأكثر قوّة من ذلك: "إنّ النفس جلاّد نفسها" (82هـ). إنّ هذه المبادرة "النفسية" للشر، إذا جاز لنا القول، قد سماها أفلاطون، الظلم؛ وليس ثمة نصّ واحد يسمح بإرجاع اللاوجود الذي يجدل الوجود، والضرورة التي تحدّ من توسّعه داخل المحسوس، والظلم الذي يرفض نور الخير، إلى الوحدة. إنّ كامل سياسة أفلاطون، تحوم حول لغز الشرّ الذي يمثل "راسبا" إضافيا لنشأة المحسوس؛

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وقد رصد «أفلاطون» مختلف ما يطفو من اللغز: هو "الدوار" الذي قد يسقط فيه المشرع الذي أفسدت عقله اللغة الخبيثة (اقراطيلوس، 439 ج)، وهو قسوة "الطاغية" بحسب غورجياس وثياتيتوس، علما وأن فساد اللغة وفساد السلطة يتماشيان معا، بما أن "الطاغية" لا يسود إلا بمساعدة فنون اللغة الكاذبة، من التزلف والإقناع (غورجياس). ولكن مهما كان موطن توالد هذا الشر البشري في القول وفي السياسة، فإن النفس الظالمة هي التي تبتدئ بشكل ما الشر. (انظر في نفس المعنى، الجمهورية II، 379 ب ج؛ X، 617 هـ؛ طيماوس، 41 هـ - 42 د؛ السياسي، 269 هـ؛ 273 ب ج). إن «أفلاطون» لم يرجع أبداً أصل الشر [159] إلى مبدأ الخير؛ إن الشر، وهو أخلاقياً غير قابل للتبرير، هو كذلك، أنطولوجياً غير قابل للاستنتاج.

لقد كان «أفلاطون» إذاً عليمًا بحدود أنطولوجيا للماهيات؛ وقد استكشف هذه الحدود في اتجاهين، نحو الأعلى ونحو الأسفل. لقد انطبعت الأفلاطونية بمشكل اللغة منذ بدايتها السقراطية، فكانت فلسفة التحديدات المعقولة، وكانت بالتالي فلسفة الوجودات لا فلسفة الوجود. إلا أن «أفلاطون» يعلم:

1. أن التعدد المحتشم للوجودات الجوهرية لا يصمد إلا بفضل الواحد - الخير الذي يكون فيما بعد الماهية، أي عبارة أخرى بعد الوجود كبعد للقول؛
2. أن الوجودات الجوهرية ليس لها وجود إلا بفضل اللا - وجود الذي يجعلها قابلة للمشاركة في بعضها البعض؛
3. أن الموجودات غير الجوهرية التي هي كذلك τὰ ὄντα¹، الموجودات المحسوسة، تقتضي لامعقولية من الأسفل، تكون هي الحد لكل نشأة للمحسوس؛
4. أن هذا الوجود الآخر غير الجوهرية، أي النفس الكائنة، هو فريسةٌ لظلم هو حدٌ كل تربية فلسفية.

هكذا يترك «أفلاطون» أنطولوجيا غير مكتملة، حبلً بعدد التطورات. وسيكون «أفلوطين» هو من يجعل منها نسقاً واحداً. أمّا «أفلاطون» فلم يشأ أن يعمل أكثر من كتابة محاورات.

1 - تقرأ: تا أننا.

[161] القسم الثالث

الوجود و"الإلهي"

ترجمة فتحي إنقرزو

[163] كنا قد نظرنا في الفصول التي بين الثالث والسادس من القسم الأول في اكتشاف الوجود من وجهه المعرفي وكذا في الوجه نفسه لمثل الواحد والوجود واللاوجود والآخر في القسم الثاني. فإنه انطلاقاً من هذه الوظيفة التي لأنطولوجيا الماهيات بوصفها "علماً" - أو بوصفها "العلم" نفسه - قام «أفلاطون» بإجراء «استثناف» للذين أو، بحسب قول «دياس»، "ثقله" له. وليس في نيتنا تخصيص قسم آخر لمغامرة الذين، منقولاً إلى دين معقول، لو كانت مقتصرة عليه. إنما الثقل الأفلاطوني شأنها الفلسفة عينها بما طراً عليها من شحنة المقدس بفضل هذا "الاستثناف". فالغرض عندنا هاهنا هو التّظّر في هذا الرّجع الذي لهذه النقلة الفلسفية للذين على الأنطولوجيا ففي حين استحالة الذين إلى دين معقول التبس العقل والأنطولوجيا كلاهما بأمانة "دينية" يتعين علينا التعرّف إليها.

ولقد بدت لنا هذه الخطوة المتأخرة فضلاً عن ذلك جوهرية لفهم الرباط بين الأنطولوجيا والثيولوجيا عند «أرسطو»، وهو الرباط الذي انعقد بوجه من الوجوه عند «أفلاطون» أصلاً.

وليس ذلك هو السبيل الذي يتوجب اتّباعه إذا ما كانت المطابقة قد استقرّت عندنا - على نحو سابق لأوانه - بين مشكل الدين عند «أفلاطون»، والمسألة المتعلقة بمدى وجود الإله في الأفلاطونية؛ لا لكون هذه المسألة [164] غير ذات معنى، إنما لكونها تابعة لمسألة أعمّ منها؛ ما الذي هو إلهي (divin) في الأفلاطونية؟

ونحن سنسأل في الفصل الأوّل عن دلالة رفع "الإلهي" إلى وجهة فلسفية حيث سيتبين حينئذ ما قام به «أفلاطون» من حمل فلسفته في المُثل على الشرف

الذي "للإلهي" والذي كان السابقون على «سقراط، قد جعلوه قبله على معنى المبدأ أو الأصل (Ἀρχή=أرخي)

أما في الفصل الثاني فسننظر في ما "للإلهي" من متانة ضمن الأفلاطونية. إن عالم المثل بما هو كذلك هو الذي يضطلع بالوظيفة الدينية مثلما بين ذلك «غولدشميدت» [Goldschmidt]. سنتساءل:

1. أيّ شحنة للمقدس تغتني بها هذه المطابقة بين الصّور و"الإلهي" بالنسبة إلى الصّور أنفسها تلك التي أعدنا رسم أصولها انطلاقاً من أنطولوجيا اللّغة (القسم الأول، الفصل الثاني)؟

2. ما وجه التعقيد الذي يلقاه "الإلهي" مقابل ذلك إذا ما أعدنا ترتيب وضع أنطولوجيا المثل بحسب منظور الخير في الجمهوريّة أو الواحد في فيلايس وبرمانيدس؟ أليس "الإلهي" في الآن نفسه منشوراً بين المثل ومركّوزاً في الخير أو في الواحد؟

3. كيف يمكن أن نمر من "الإلهي" إلى الإله في الأفلاطونية،

4. [ثم سنسأل] إن كان ثمة عبور من الإله إلى الآلهة لا يزال يشغل الفيلسوف.

يتبين لنا في أي معنى ما يحصل، في مثل هذا النظر، من كبير غناء لأنطولوجيا الأفلاطونية. فالأمر لا يتعلّق بما يُحمل عليه الوجود من مُستجدّ الصفات - θεῖον¹ - فحسب، بل ربما [كان في الأمر] بعض من النزوع نحو شخصنة الوجود. سنرى، في أي حدود ضيقة، يصح ذلك عند «أفلاطون».

1 - تقرأ: ثيون.

مشكل "الإلهي" والفلسفة السابقة على «سقراط»

إنّ مشكل "الإلهي" متقدّم في الأفلاطونية على مشكل "الإله" ولذلك أُستؤنف الدّين في الفلسفة بفضل إدراج "الإلهي" فيها. ونحن نقصد أن نبين أنّ الدّين العقلي للفلاسفة إنّما يبدأ مع الفلسفة بالذات.

ذلك هو الوجه الذي غفل عنه «أرسطو» في مقالتي الألف الكبرى والباء من كتاب ما بعد الطبيعة منشغلاً بمباحثه الخاصّة بتقسيم العليّة بحسب رسم العلل الأربع. ومع ذلك فهي نكته الحسم في المقابلة بين المأثور الهيليني الذي تفكّر الإلهي والمأثور الساميّ الذي انشغل بالمناظرة مع إله أومع آلهة.

1. الفوزيس والإلهي

يتعيّن أن نبحث عن الجذر الأول لفلسفة الإلهيّ هذه إلى حدّ "الطبيعيين" رغم التأويل "الطبعاني" الصّرف لمدرسة ملطيا. والحقّ أنه لا طائل من الوقوف عند مقالة «طاليس» - "كلّ شيء مملوء بالآلهة" (الأمر الذي يرى فيه «أفلاطون» عند شيخوخته في النواميس 899 ب محصّل [épîtômê] كل فلسفة) - والتي قد تكون حاملة مذكّك لنقطة تحمل آلهة الأساطير نحو بُعد الفوزيس. إنّما أصل استئناف الدّين ضمن الفلسفة أمر يمكن معاينته - خلافاً لذلك - في تأمل حول [166] مبدأ (أرخي) الطّبيعة. فلذلك سيكون منطلقنا النصّ

الرئيس للكتاب الثالث من السماع الطبيعي لأرسطو، الفصل الرابع، 20 ب، 15-1، الذي يختتم بإحالة على «أنكسمندرس»:

"من البين أن النظر في اللامحدد [أو اللامحدود] من جنس النظر في الطبيعة؛ فالجميع [ممن يقبل ذلك] على حق في اعتباره مبدأ؛ فإن وُجد كان أثر وجوده فاعلاً في الأشياء على نحو من الأنحاء، وليس هو بقادر على ذلك إلا من جهة كونه مبدأ؛ غير أن اللامحدد ليس بوسعه أن يكون محدداً ولا أن يُقَيّد بشيء هو مبدؤه. وأما من جهة كونه مبدأ فلا بداية له ولا منتهى؛ فإن كلّ متكوّن له نهاية بالضرورة إذ ينبغي لكلّ فساد أن يكون له حدّ. واللامتناهي لا يُشتقّ من أي مبدأ آخر مادام مأخوذاً على أنّه مبدأ لكل الأشياء وأنه يحيط بكلّ شيء وأنه يدبّر كلّ شيء".... وأنّ هذا اللامتناهي هو الإلهي إذًا؛ غير فان ولا بائد كما يقول «أنكسمندرس»، وأغلب طائفة الطبيعيين.¹

هل سمّى «أنكسمندرس» اللامتناهي فعلاً "مبدأ"؟ إن ذلك ما أثبتته سمبليسيوس في شرحه على السماع الطبيعي لأرسطو. وهو ليس بالأمر المغني عن الحجة التي ألفيناها هاهنا معروضة والتي توفّر لنا موجزاً للثيولوجيا قبل «سقراط»: اللامتناهي - غياب البداية - مبدأ - باق لا يندثر - إلهي؛ إنه يتعين علينا التماس فهم لأسلوب هذا التساوق.

[167] الملاحظة الأولى:

ثمة في هذا النص استنباط حقيقي "للإلهي". فاللامتناهي تلزم عنه صفات الخلود والبقاء وهذه هي التي يلزم عنها الإلهي. "وأنّ هذا هو الإلهي" كما قال «أرسطو». فإن منطلق هذا الاستنباط وضع شيء ما هو مبدأ من دون اهتمام بطبيعة هذا المبدأ ولا بوجاهة ما ذهب إليه «أرسطو»، [و«بورنت» Burnet]² عندما

1 - تحتوي ترجمة «بيار بلوغران» (Aristote, Physique, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 175-176) على اختلافات هامة.

2 - إحالة - لا غير - على «بورنت»، كما هو الحال أسفل هذا، ص. 172. وقد عرف «ج. بورنت» بجملة من الكتب: [The Ethics of Aristotle, Londres, 1900; The Socratic Doctrine of the Soul, Londres, 1915; Aristotle on Education, Cambridge, 1931; et surtout, en France, pour L'Aurore de la philosophie grecque, Paris, Payot, 1919]

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لقيا فيه الرصيد المادي للصيرورة رغم ما في لفظة الفوزيس نفسها، باللاحقة (- sis)، من زيادة على مجرد البنية المعطاة ومن احتمال فكرة الأصل والتكوّن. إنّ المهم هو الفحص عن وظيفة هذا المبدأ الذي شأنه أن يعطي أساساً بغير بداية لكل ما يبدأ. فلعل وظيفة الأرخي¹ هي التي تعيّن "الإلهي" فيُعاد الإنشاء الفلسفي للدين ويُنقل خلود [immortalité] الآلهة إلى خلود المبدأ من البداية: "وأنّ هذا هو الإلهي".

الملاحظة الثانية:

لقد سلب الدين في هذا الاستئناف، وحُفظ في آن واحد. فقد سلب لكون "الأسطورة" التي تفحص عن التعليل تتلاشي [168] في حكايات لا تنتهي حول نشأة الآلهة [théogonies] وليس لها أن تقفز من النشأة اللامنتهية نحو وضع مبدأ أو شيء ما بغير بداية في بداية الأشياء. وهو قد حُفظ من أجل أنّ المبدأ حائز على شرف كان كلام الشعراء قد حبا به الآلهة؛ "يحيط بكلّ شيء ويدبر كلّ شيء": لقد نبّه ف. ياغر، W. Jaeger على الأسلوب الشعري بل النشيدي لمثل هذه العبارات في أثر هو أولى الفلاسفات المكتوبة نثراً². ونحن نجد نظائر هذه العبارات وغيرها مما يشبهها عند معظم السابقين على «سقراط»³ - عند «أنكسمانس»، شذرة 2، «أنبادقليس»، «أناكساغورس»، ب 2 و 14،

1 - هل سُمّي «أنكسمندرس» بنفسه اللامتناهي عنده مبدأ؟ فلئن لم توجد اللفظة فإن «أرسطو» لم يتدع الفكرة. انظر نص «سمبليسيوس» أ 9 الذي يثبت الإسناد على الأرخي [«ديلز»، «شذرات السابقين على سقراط» (Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker). (بول ريكور)، [وتناسب الشذرة أ 9 (A9) لسمبليسيوس، حول «أنكسمندرس»، الشذرة ب 1 (B1) المذكورة في الهامش الموالي 118. انظر Les : *Foiles présocratiques*, Jean-Paul Dumont (éd.), Paris, Gallimard, "Folio-Essais", 1991, p. 47.

2 - يمكن تقريب هذا النص حول اللامتناهي من الشذرة الشهيرة ب 1 («ديلز» (Diels) التي شرحها «نيتشه»، «إرود» E. Rhode، ف. ياغر، «هيدغر»: "ما عنه كون الأشياء التي توجد هو أيضاً ما إليه يكون فسادها على الحتم. فيؤدي القصاص بعضها إلى بعض على ما ظلم، وفق ما يقضي الزمان." (بول ريكور) وقد حقق «هرمان ديلس» في 1903 الطبعة المرجعية الهائلة لما قبل السقراطيين - وهي طبعة نُقّحت وزيدت عدة مرات بعد ذلك.

3 - «روس»، شرح طبيعيات أرسطو (Ross, *Aristotele's Physics. Commentary*)، ص. 546؛ هذه الملاحظة لروس تذهب إلى عين المعنى الذي ذهب إليه ف. ياغر، نفسه، ص. 31 [والعنوان الكامل هو: *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introd. and Commentary by W. D. Ross*, New York, Clarendon Press, 1936].

«هيرقليطس»، شذرة 41، برمانيدس، شذرة 12، 3، «ديوجنس» بل و«ديمقريطس» (ب 30) - احتفاءً بالمبدأ الإلهي للكوسموس حيث تظهر نبرة الإجلال فيها كما لو كان الأمر صلاة اعتراف رصينة. فبفضل هذا الاستئناف يصل رأس الإنشاد إلى الفلسفة؛ وهي إذ تجعل الدين عقلياً فإنما تُشكّن في الآن نفسه باللغة الأولى للإعجاب والعبادة. إن الوحدة الإغريقية بين الفلسفة والدين إنما تجد مُستقرّاً لها في تلك الرابطة التي تصل العقل بالإنشاد؛ فالفلسفة لها عهدة القيادة ولا [169] يتأتى تحصيل المحمول الإلهي إلا متى انْتُرِع من الفوزيس بنحو من التأمل ونُقل من الألوهات (déités) الماثورة إلى رتبة المبدأ الذي للوجود.

ومن هنا بدا غموض الموقف من دين العاعة؛ فلقد أعلن «اكزينوفانس» الحرب على الآلهة السابقة: "إله واحد فقط، هو الأعلى بين الآلهة والناس. ليس كمثله أحد من الفانين هيئةً وفكراً". "إنّ ما لا "يليق" بما هو "إلهي" لا يجوز في حق الآلهة ولا سيما ما اختصّ بالنطاق [contour] أي بالصورة [morphé]؛ ولذلك اتُّهم فلاسفة الإغريق بين الحين والآخر بالإلحاد، فمحاكمة «سقراط» إنما هي شيء من المحاكمة الكبرى للفلسفة، وملاحقة «أفلاطون» للشعر والأناشيد في الكتاب الثاني من الجمهورية لا تخرج عن هذا المساق. ومع ذلك فإنّ قوة هذا الإلحاد من أثر الدين وهي من قلب الإنشاد العتيق. بل حتى لو كان فيلسوف الإغريق غير ملحد بأي وجه [a - thée] فإن فلسفة الإلهي عنده تدفعه إلى الاستخفاف بالمقابلة بين التوحيد والشرك. إنّ «أفلاطون» نفسه يتحدث عن الإله وعن الآلهة؛ وبرمانيدس أصلاً لم يجد حرجاً في إيلاء الشرك مرتبة ثانية. أصل العلة في ذلك تعلق الفلسفة بالإلهي دون الآلهة.

الملاحظة الثالثة:

ليس وضع الأرخي حاصلاً عن حُجّة بل ليس هو من الاستدلال في شيء فالأمر يخص إظهار الأساس. إن هذا الفعل الرئيس الذي هو مطابق "للفكر" [penser] - نويْن noeïn أو فرونين phroneïn - [شأن التفكير Denken الذي يضع اللامشروط عند «كُنْتُ»] هو من بين كلّ الدلائل التي تحتاج بالآثار أقرب

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ما يكون إلى الدليل الأنطولوجي. ألا إنَّ الفلسفة عودٌ إلى الأصل، وتكرير للأرخي [170] وذلك هو عين المعنى الذي للتذكّر. أما فوزيس الإيونيين فهي أول طرح لمبدأ أول في الفلسفة وكذلك كان الواحد البرمانيدي وكان المثل الأفلاطوني وكان الموجود بما هو موجود عند «أرسطو»؛ بل الأخرى أن نقول إنَّ المبدأ مهما كان ومتى وُضع وَضَعَ الفعل الفلسفي، فعل الفكر.

2. "الواحد" والإلهي

إنَّ «برمانيدس» هو الجذر الثاني للدين المعقول عند «أفلاطون». ولقد تم التنبيه على لامبالاته بالإله [ك. راينهاردت، K. Reinhardt]. إلّا أن ذلك، على ما فيه من صواب، لا يوفي بمسألة القيمة الدينيّة لفكرته عن الوجود. بل نحن نلني فيه أول أنموذج مكتمل للدين المعقول. فالتوطئة، التي لا يمكن اعتبارها من جنس المُقَبَّلَات، هي التي توحى بالتبر الدينيّ من جهة آئين اثنين يتعين أخذهما بعين الاعتبار: "الرحلة" و"الكشف" الذي من عند الإلهة. فأما الرحلة فتعني التغرّب عن العالم وأوديسة [Odyssée] الفكر مثابة إلى الأساس. إنَّ رمزية "التقل" برمّتها (العربة، العجلات، تحيّة الصبايا) إنما تنبئ عن قوى مباركة تخطف الأنفس غير بعيدة أصلاً عن الإيروس الأفلاطوني بل وعن "الانقلاب" الأفلاطونتي عامّة؛ وأما الكشف الذي من عند الإلهة فمعناه أن "الحقيقة" ليست من الأقوال التي يُظنُّها البشر وإنما هي الوجود الذي القول فيه مأناه الوجود عينه. فبهذا المعنى أمكننا الحديث عن "انكشاف" الوجود. فعلاً في الانقلاب والانكشاف أنموذجاً أورفيّياً [orphique] ولو أنّ ما يتعيّن الانشغال به إنما هو الأسلوب الفلسفي للتقل: [171] إنَّ ما يلقاه المريد من الشظف الذي هو شاف منه لا محالة، يستحيل "تبه" الفانين كما يستحيل "سبيل" النجاة تأملاً، وحماسة المريد علماً مطلقاً (ب 1، 3: "الرجل الذي يعلم").

سيُعترض علينا بأنَّ موضوع الكشف الفلسفي هو نقيض حركة هذا الكشف كونها إطلاقاً غير دينيّة؛ لكن تراث ملطيا قد نبهنا سلفاً على الفكرة التي جعلت الموضوع الدينيّ غير متعلّق أصلاً بإله أو بآلهة بالنسبة

1 - «فرنان ياغر»: "إنَّ العنصر الدينيّ إنما يكمن أكثر ما يكمن في كيفية انفعال الإنسان باكتشافه وفي تناوله الصارم والحازم للإيمية حقيقة - خطأ وليس في أي تصنيف لموضوع نظره بما هو إلهي". (المرجع نفسه، ص. 107) (بول ريكور).

إلى الفيلسوف الإغريقي وإنما بالإلهي. غير أنّ [العبارة] "إنّه هو" ["il est"] في قصيد «برمانيدس» عين وظيفة الفوزيس عند الإيونيين ولا سيما "اللامتناهي" عند «أنكسمندرس»، إنّ ما هو مستجدّ هو أنّ المبدأ ليس في شيء من الطبيعة وليس بوسعه أن يكون من الطبيعة. فالمبدأ مستغن عن التحديدات الطبيعية وموجودات [δύναμις] "الطبيعي" (Physiologos) ليست هي الوجود الحق؛ فمن ذلك أسلوب النفي: أنّه غير كثير، غير متحرّك، أنّ لا بدء له ولا منتهى.

يتعيّن علينا أن ندلل الاعتراض القائل إنّ عبارة "أنّه هو" ليس يمكن أن تكون دينية، وإن كان ذلك على معنى منقول، لكونها من الفكر فقط. إلا أنّ هذا الاعتراض قائم على سوء فهم حول عبارة "الفكر والوجود هو هو". فلا نجد فيها أنّ الوجود مردود إلى ما هو مفكّر منه، وإنما أنّ الوجود هو فحسب ما يُفكّر فيه على معنى ما يقبل أن يُفكر [pensable] وأنّ غير الموجود خارج عن حقل الفكر [νοεῖν]¹. غير أنّ الفكر [νοεῖν] تحديدا هو الذي يُشحن بالبعد الدينيّ؛ فهو ليس إطلاقا لأجنحة فكري أنا وإتّما هو إتباع مطلق الفكر لمطلق حقيقة الوجود. ونحن نجد في علاقة النفس الأفلاطونية بحقيقة المثل عين الإتباع؛ فالمثال مقتضاه أن يكون متفكّرا كذا وليس كذا والتفلسف أمثال [172] لما يطلبه المثل («غولدشميدت»). هاهنا تكمن المهمة الدينية للعقل: لا هي تحكمية ولا خاوية وإنما هي موثقة إلى الوجود وافرة به.

وقد يذهب البعض كذلك إلى أنّ واحد برمانيدس له هيئة الكرة وأنّ «برمانيدس» بذلك هو أب المادية (بورنت)²: إنّ "عناصر" «امبادقليس»، و«متجانسات» «أناكساغورس»، و«ذرات» «أبيقور» هي كما يقال سلائل الواحد - الكرة (Un - sphère). غير أنّه ليس من البين بنفسه أنّ تصوّر الواحد بحسب مصادر الفكر "الطبيعي" مناسب لفكرة الوجود كما أنّ «أفلاطون» لم يستوقفه أبدا هذا الجانب عند «برمانيدس»؛ فالأحرى فوق كلّ ذلك أن نتبيّن دلالة الكرة من حيث هي ذروة التعيّن، فهي "النهاية" [τέρας]³ التي

1 - تُقرأ: نوئين.

2 - راجع: أعلاه، ص. 167، الهامش 1.

3 - تُقرأ: بيراس.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

كان الفيثاغوريّون في ما رسموه من لوحات للمقابلات قد جعلوها في نفس "السلسلة" على غرار الخير.

إنّ «برمانيدس» قد أضاف بذلك إلى العالم الثيولوجي عند السابقين على «سقراط» أمرين اثنين: أنّ الإلهي هو الحقيقة المخالفة للظنّ وهو الواحد المخالف للكثير. ولذا فقد أسهم من هذه الجهة في إبعاد الفكر الإغريقي عن تماهي الوجود مع إله ما؛ بيد أنّ "سرّ الوجود" الذي يدعو إليه هو ضرب من "الكشف الذاتي" للبعد الأنطولوجي بما هو كذلك. ثمّ هو قد اتجه بالأنطولوجيا جانب المحدود والمتناهي. وبذلك أحكم إغلاق النافذة التي فتحها «أنكسمندرس» جهة فلسفة للامتناهي متصلة بفكرة المبدأ [Ἀρχή¹]. سيظهر «أفلاطون» حرجاً من الوصف المضاعف للامتناهي: بما هو قدير وبما هو ناقص.

إنّ «أفلوطين» هو الذي سيختبر اللامتناهي على نحو نهائيّ ويمسك بالخير والواحد واللامتناهي: فليس الواحد هو [173] المحدّد الذي يفكر به الفكر أي "المتناهي" وإنما هو الذي يصدر عنه المفكر وأفكاره المتناهية بغير حدّ.

3. الجذور قبل السقراطية الأخرى للدين المعقول

ينبغي أن نضيف إلى التراثين الإيوني والبرمانيديّ تأثيرين حاسمين: تأثير لوغوس [λόγος] «هيرقليطس»، وتأثير نُوس [νους]¹ «أناكساغورس».

أ. يتعيّن أن نضع «هيرقليطس» على قدم المساواة مع «برمانيدس»؛ إلا أنّ «أفلاطون» و«أرسطو» قد عزموا على ألاّ يريا فيه غير فيلسوف "السيلان" [flux] أي نقيض «برمانيدس». بل إنّ افتراء «أفلاطون» عليه بلغ ما بلغ من الخلط بينه وبين «بروتاغوراس» والسفسطة عموماً. فالرواقيون وهم يبحثون عن أسلاف لهم قبل «سقراط» سيدركون ما لفلسفة اللوغوس [λόγος] هذه من المدى مما لا يجعل "السيلان" إلا مظهراً ثانوياً منها؛ وإنّ «أفلوطين» هو الذي سيدمج نظرية

1 - تُقرآن: لوغوس - نوس.

الترجيح بين المتقابلات في فلسفته الخاصة ولو أنه لا يوليها حقاً إلا مكانة ثانوية [التاسوعات، III، 1 - 3].

غير أن حماسة النبوءة عند «هيرقليطس» ليست أدنى من نظيرتها عند «برمانيدس»؛ فهي تختفي خلف لغة غامضة تجعل في كشفها شيئاً كاستطلاع الغيب وهي حميّة لا تقصد "السّيلان" وإنما لوغوس [λόγος] السّيلان الذي يدّعي لنفسه ما "للامتناهي" "أنكسمندرس"، وما لعبارة "أنّه هو" «لبرمانيدس» من الشرف الأنطولوجي والذي هو الكلام الأبديّ العصيّ على أفهام الناس؛ ليس هو كلام «هيرقليطس»، وإنما هي حقيقة الواقع [174] قاصدة إتياء (ب، 1)؛ وهو كلام يفرّق بين الناس "يقظي" و"نياما" ويجعل من حامله متوحّدين في خضمّ السبات الكونيّ.

يتناوب هذا الـ λόγος في الفلسفة الإغريقية مع الـ νοῦς ليشير إلى "المعنى المحايث" للمتناقضات في حين أن الـ νοῦς يدلّ على العقل المفارق والمتعالّي؛ ولذلك سيعود الرواقيون من فوق الـ νοῦς الأرسطي إلى الـ λόγος.

بأيّ صفات الـ λόγος ارتبطت حماسة «هيرقليطس»؟ لقد كان ارتباطها بقوة التحكيم والتقييم التي تفعل فعلها في صلب التناقضات؛ فمن العجيب عنده أن التناقض ليس هداماً بل هو مثمر: "الحرب أب الكل وسلطان الكل. تصنع البعض آلهة والبعض الآخر بشراً، البعض عبيداً وبغيرهم رجالاً أحراراً" (ب، 53). أبّ وسلطان، تلك لغة الشيد العتيق (بل إنه في ب 67 يقول ὁ θεός¹). وإذا فالأمر المدهش والعجيب كامن في محاينة القانون والاعتدال (ب، 94؛ ب، 114). ونحن نعاود العثور هاهنا على δίκη² «أنكسمندرس» التي تحتضن تزامناً العناصر والقوى في "قضاء" الطبيعة العظيم؛ بل إنّ «هيرقليطس» قد عظمها ووقّرها ضمن إثبات جامع لمنطق المتناقضات ولكوسمولوجيا قوى البشر وسياستهم. إنّ هذه المطابقة الجليّة هي الكون [κόσμος] مقياساً

1 - تُقرأ: هُؤْيوس.

2 - تُقرأ: ديكاً.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

محايثا لكلّ خلفاته (ب 30). من هاهنا تلك النبوءة العظيمة: "من الكلّ، واحد؛ وواحد، من الكلّ"¹: تساوي "الكلية - الوحدة" (ب 50).

[175] إنّ «هيرقليطس»، كما هو ظاهر لنا لا يستدلّ أكثر من «أنكسمندرس»، أو من «برمانيدس». هو يكشف ولا يستقرئ بل يضرب الأمثال. تتأتّى إليه جملة المعنى بواسطة مثال. والأمر عنده ليس في شيء من دليل الآثار وإنما حسبه اكتشاف الأساس (ب 54؛ ب 123). هكذا كانت نبوءة دلفيا لا تُظهر ولا تُخفي بل "تُشير" (ب، 93). ليس الوجود حينها مشكلا وإنما هو لغز. فاللغز عند «هيرقليطس»، أنّ الواحد هو الكثير وأنّ السلام هو الحرب.

ب. ينبغي أن يحظى «أناكساغورس» بمنزلة خاصّة لا بفضل أمر الـ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ فحسب، وإنما لما تولّد عنه من الفروع "العنائية" (providentialistes) الرئسيّة لفهم بضعة أوجه دنيّة في السقراطية وأخيرا ما أسميناه وساطة الصّانع [demiurge] في طيمائوس.

والحقّ أنّ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ «أناكساغورس» قد خيّب ظنّ «أفلاطون» الذي وجد فيه ناظما لكلّ شيء ولكنه غير مجدّ في تفسيرات تفصيلية (فيدون، 97 ب - 99 أ). غير أنّ فيلابس ستعيد له الاعتبار: فالحكماء جميعا، كما جاء، مجمعون على أنّ النوس ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) هو "ملك السماء والأرض" 28 ج، وأنّه "حكم" الأشياء جميعا (28 د) وهو الذي "رتّب" كلّ شيء. تصاعد هذه العبارات كلها مرورا بالسابقين على «سقراط»، إلى نشيد الإلهي³.

ثمّة لدى الـ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ تأكيد على السّمة "غير المخالطة" للمبدأ رغم أنّ الكلّ [176] مخالط لكلّ أصلاً: "لامتناه، مكتف بنفسه، بريء من كلّ شيء؛ وحيد، عين نفسه بنفسه". ولكونه خلوا من المخالطة فهو "يحكم" وهو "يعلم

1 - «هرقليطس»، الشذرة ب 10، مصدر مذكور، ص. 68، وفي ترجمة أدقّ: "ومن كلّ الأشياء الواحد/ومن الواحد كلّ الأشياء". هل ترجم «يكور» بنفسه هذه الشذرة أم هو استعمل ترجمة رائجة؟ وعلى كلّ فالترجمة التي يوردها الدرس تركز نفس الصيغة مع قلبها.

2 - تقرأ: نوس

3 - دايغريير، العناصر الإنشادية في النثر الفلسفي للسابقين على سقراط. Deichgräber, Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Presokratiker, Philologos 88, 1933، ص. 347. (يتحدث «أرسطو» عن "مشهوديّة" غرض "اللامتناهي" عند

كل شيء وهو ذو القدرة القصوى؛ "ألا إنّ الرّوح بيده كلّ ذوات نفس، كبرياتها ودنيواتها".

إنّ غرض "السيادة" و"التدبير" الذي يتصل "بالإحاطة" وكذلك "الفاعليّة" كما "الأبوة" هي من أقصى الإسهامات الإنشاديّة في الفلسفة قبل «سقراط»، فهي منقولة من الآلهة إلى الإلهيّ أي إلى مبدأ للأشياء غير متشخص: "اللامتناهي"، "الوجود"، "اللّوغوس"، "الرّوح".

يبد أنّ الجدّة قائمة في أن ارتسام شبه تشخيص للإلهيّ انطلاقاً من *vous* «أناكساغورس»، يفضي عند «أفلاطون»، إلى الصّانع بضرب من المطابقة مع نفس محرّكة ومتحرّكة بذاتها. فهذا الانعطاف إنّما ترسمه عبارة "الترتيب" [*διακοσμεῖν*، 28هـ]¹ نفسها، وذلك أنّ المسألة قد كانت في اعتبار المبدأ لا مبدأ من طبيعة غائية فحسب، بل علّة فاعلة منفصلة؛ وهو الانتقال الذي وقف دونه «أناكساغورس»، واستاء منه «أفلاطون»، واحتاط منه «أرسطو»، [ما بعد الطبيعة، الألف الكبرى 3، 984 ب، 15؛ 4، 985 أ 17]. ولن يبلغه «أفلاطون»، إلا متى ثنّى على العليّة المثاليّة للأنموذج بعليّة عاملة للصّانع.

غير أنّ هذا الانتقال قد مهّدت له ثيولوجيا العناية والغاية التي ابتدأ بها «ديوجنس»، وشهد عليها «سقراط»، في «كسينوفانس» [*Mém. I, 4 = IV, 3*]² ولم يُشأ لها أن تتفق إلا عند العناية الرّواقية. وإننا نلاحظ هاهنا، [177] ردّاً على تشخيص الإلهيّ هذا، التباين بين سيادة الغاية وسيادة "الضرورة"؛ تعاود الطبيعة السّقوط بضرب من الرّجع فتتهوي إلى كتلة عمياء عاسفة؛ تنفصل الغائيّة والآليّة بعضها عن بعض وتتقابل؛ ولئن كان السابقون على «سقراط»، من المتقدّمين على غير علم بهذا الانفصال فإنّه يجوز اعتباره مسؤولاً عن تحوّل

¹ أنكسمندرس، السماع الطبيعي، III، 6، 207 أ 18 - ذكره «ف. ياغر»، المرجع نفسه، 202، الحاشية 42. (بول ريكور)

وفي ترجمة «بيار بلوغران»: «شرف اللامتناهي»، راجع أرسطو، السماع الطبيعي، باريس - GF-Flammarion، 2002، ص. 193.

1 - تقرأ: دياكوسمين.

2 - إن للعقل الناظم "قصدًا" [γνώμη] كالصانع [δημιουργός] ينشئ [δημιουργεῖν] (بول ريكور): تقرأ الكلمات اليونانية: غنومي-داميورغس-داميورغن.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

شديد الأثر في نظام الفكر الأنطولوجي الذي استحال إلى "ميتا - فيزيقا"؛ فيحدث حينئذ الاحتجاج والبحث عن الدليل مما لم يتناه إلى علم السابقين على «سقراط» المنشغلين بوضع الأساس أعني بوضع الوجود وفكر الوجود في الآن نفسه [سواء أكان هذا "لامتناهيا" أم "واحداً" و"عقلاً"]. يُستعاض عن هذا الاكتشاف بتأويل علامات الغائية والبرهان غير المباشر بالآثار وترتيب الكلّ ونظام الأجزاء. ذلك لأنّ تعليل النظام، كما يُحتجّ عليه، محتاج إلى ما هو زائد عن المادّة وعن الضّرورة؛ فما يلزم لذلك مبدأ إضافي يشهد عليه مثال النشاط القصديّ للإنسان. إنّ كلّ "الأدلة بواسطة الآثار" ستخسر تاريخياً ضمن هذا المساق؛ إلّا أنّ الدليل الأنطولوجي من نسل فكر الوجود ذاك، بحسب «أنكسمندرس»، «برمانيدس»، و«هيرقليطس»، حيث يمثّل الوجود للفكر من قِبَل أنّ المثال وضعه.

ذلك هو السند الخلفيّ لأكبر لفلسفة "الإلهي" و"الإله" عند «أفلاطون»، حيث يُرسم خلف ثرائها المدهش مساران: مسار أكبر هو لـ «برمانيدس»، (ولـ «هيرقليطس» المهمل والغامض)، ومسار أصغر يتصدّره المجموع المؤلّف من «أنكسمندرس»، «ديوجنس»، و«أكسينوفنس». فالمسار الأول اعتنى بنقل الشحنة الوجدانية التي حملتها الأساطير والأناشيد إلى مبدأ مُفكّر يخشع لجلال العقل، مبدأ هو "الإلهي" لا "الإله". وأما في المسار الثاني فإنّ مبحث "العقل"، [178] الذي شأنه أن يتدبّر النظام ويُقيمه، يؤلف مرّة أخرى بين "الإلهي" و"الإله". ولكنّه مسار سيكون دوماً تابعاً لما سبقه إلى حدّ «فيلون» تقريباً أعني إلى حين التقاء الفكر الإغريقيّ بالفكر السامي.

ومع ذلك فإنّ «أفلاطون» سيحاول، قبل هذا اللقاء، التآليف بين هذين المأثورين السابقين على «سقراط» بتوحيد فلسفة الخير وفلسفة الصّانع. أمّا «أرسطو» خاصّة فهو الذي سيعمل على تأسيس المطابقة العميقة بين الأنطولوجيا والثيولوجيا على العقل، بين "الموجود بما هو موجود" و"الجوهر الأول" (الفعل المحض أو عقل العقل).

"الإلهي" لدى أفلاطون

إنّ المُثل والصُّور هي التي تضطلع في الأفلاطونيّة بالمهمّة الدّينية التي هي "للامتناهي" «أنكسمندرس»، "لواحد" «برمانيدس»، "للوغوس" «هيرقليطس»، و"لعقل" «أناكساغورس»، إذ تنتقل إليها التسابيح المعظمة الواردة من الإنشاد وحماسة القُربات. بيد أن هذه "الثّقلة" [«دياس»] ما كانت لتكون ممكنة بغير المأثور الذي خلفه السّابقون على «سقراط»، والذي كان قد انطوى في الأصل على مثل تلك "الثّقلة" التي حملت الزّلفى إلى الفلسفة.

1. وإذا فمن المُهمّات الأوائل فهم المعنى الذي حملت بموجبه فلسفة المثل التي نظرنا فيها من الجهة الأنطولوجية والابستمولوجية في آن واحد دلالة دينيّة.
2. ولنا بعد ذلك أن تُسائل دلالة الانعكاس الذي للمشكل الأنطولوجي مع مثال الخير ومثال الواحد ومع جدليّة البرمانيدس والسفسطائي في نهاية المطاف على الدّين المعقول. إنّ الدّين المعقول عند «أفلاطون»، إنّما يتعيّن عليه

أن يعكس جملة التوترات التي تحتلها الإستمولوجيا الأفلاطونية والتي سنعاود فحصها مرة أخرى ومن جهة نظر مبيانة.

[180] 3. يتعين علينا بعد ذلك أن نتساءل عن الدلالة الدينية لأمر الصانع ولا سيما من حيث تحديد وضع هذا المشكل إزاء الماثورين السابقين على «سقراط»: الماثور الذي قبلته «الإلهي» والآخر الذي قبلته «الإله».

4. ويطرح السؤال أخيراً عما يمكن للفلسفة أن تغنمه من الإحالة على الآلهة الجهنمية في الأساطير الأخروية.¹

1 - المثال والإلهي

لقد تبيّننا [الباب الأول، الفصل الثاني] دلالة الترقية الأنطولوجية للمثال: امتحان صلاحية اللغة التي أشكلت بفعل السفسطائيين. إن «أفلاطون» قد ردّ على أزمة الكلام التي أثارها السفسطة بواقعية المعاني [انظر: أقراتيلوس 386هـ، 389 د] فبات المثال يحمل شرف الوجود على خلاف الظهور والضيورة معاً. وإنّ في ذلك معنى دحض «بروتاغوراس» في ثياتيتوس، فالمثال هو «الموجود حقاً» [ΘΥΤΩΣ ὄν] (فيدون، 66ج).

إلا أنّ الترقية الأنطولوجية للمعاني تحدّث عند نفس الجهة التي «للمبدأ» عند السابقين على «سقراط». يأتي المثال ليحتاز على مكانة وعلى شرف قد رسم حدودهما أصلاً أوائل المفكرين، أعني المنزلة [181] والشرف اللذين لما هو واحد، لما هو باق، لما هو بذاته، لما هو واقع وحق. ولقد أدرك «أفلاطون» في التعريف السقراطي ἀρχὴ السابقين على «سقراط» إدراكاً أو مطابقة وضعت المثال للوهلة الأولى ضمن دائرة «الإلهي»؛ فمن قبل أنّه أساس التسمية كان المثال إلهياً: «إنّ الصورة إلهية، باقية، معقولة». «فيدون، 80 ب [كذلك:

1 - حول ذلك كله: أنظر «غولدمسدت» [Goldschmidt]، كتابه: «ديانة أفلاطون»؛ «دياس»، كتابه: «حول أفلاطون، الجزء الثاني: شوري» [Shorey]، كتابه: «حول فكرة الإله في جمهورية أفلاطون»، «مونييه» [Mugnier]، كتابه: «معنى لفظة θεῖος لدى أفلاطون».

Victor Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, PUF, 1949; Auguste Diès, *Autour de Platon*, t. II: les Dialogues-Essais doctrinaux, Paris, Beauchesne, 1927; Paul Shorey, *On the Idea of Good in Plato's Republic*, University of Chicago Classic Studies, 1895; René Mugnier, *Le Sens du mot θεῖος chez Platon*, Paris, Vrin, 1930 (PR).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الجمهورية VI 490 ب، V 476 أ، VII 532¹؛ فايدروس، 246 د). ولما كانت مرتبة الألوهية متناسبة مع مرتبة الوجود، فالأكثر ألوهيةً مطابق للأكثر وجوداً («دياس»). ولنا أن نلاحظ إصراراً على صيغ أنطولوجية مثناة بل مثناة كالتي تلي: τὸ ὄν ὄντως..., ὁ ἐστὶν ὄν ὄντως, οὐσία ὄντως οὐσα² [فايدروس 247 هـ وما يليها]. وكما أن شرف المثال ينتقل إلى العلم (الجمهورية، الكتاب الخامس 476 هـ، 477 ب؛ ثياتيتوس 146 هـ) فإن العلم أيضاً إلهي: ها هنا يعثر «أفلاطون» على ἀληθεῖα³ «برمانيدس» بما هي ليست في شيء تخص أفكارنا بل الوجود عينه من حيث هو منكشف (الجمهورية، VI، 508 هـ).

فكذلك اضطلع المثال الأفلاطوني إذاً بهذه المهمة بواسطة ἀρχή عند السابقين على «سقراط».

يشهد على هذه المهمة تحميل المثال مشاعر دينية أساسية يلتقطها فيتغذى مقابلها بضرب من الجليل العقلي.

أ. تستأنف نظرية المثل لنفسها أمر "الرحلة" الذي تبينت لنا أهميته في قصيد «برمانيدس» ذاك؛ فالمعرفة هجرة صوب "الموطن المعقول" [الجمهورية]، صوب "سهل الحقيقة" [182] (فايدروس)؛ وهي "إفلات"، "هروب من الأدنى نحو الأعلى" [فيدون، ثياتيتوس]، "عروج" [الجمهورية]. فلذلك ليست التريبة الفلسفية صناعة كسائر الصناعات يمكن استعجالها وإنما هي تطلب النضج والفراغ ومشاق "الرحلة" عند المريد.

ب. إنَّ منطلق هذه الهجرة يوصف في لغة «برمانيدس» ["الضلال"] و«هيرقليطس» ["العمى"]؛ إنما هي سقطة أولى أو "أسرّ" [فيدون والجمهورية]، "دوار" [اقراطيلوس]، و"سقوط" [فايدروس]، "فاقة" [المأدبة]. ثمة في هذا

1 - تبدو الاحالات على الجمهورية ها هنا غير دقيقة.

2 - تقرأ: تو أن أنتوس... هو إستين أن أنتوس، أوسيا أنتوس أوسا.

3 - تقرأ: أليثيا "الحقيقة" (المحقق).

الوضع الأول، الذي طُمس وعُمّي، شيء أكثر من مجرد الجهل أو من مجرد الخطأ، بل هو شظف يدعو إلى التطهر.

ج. إنَّ أزمة شد الرحال الحاسمة هي الـ *μετανοία*، "الانقلاب" أي استئناف تطهير الأسرار تطهيرا وإن سمّته صراحة النصوص الأكثر "تصوفا" لـ [أفلاطون، [فيدون، المأدبة، الجمهورية VI] فإنّه هو الأمر المُضمر في انشغالات ظاهرها إستمولوجي محض؛ وهو عينه ما افترضه المنهج "المعضلي" لعدد غير يسير من المحاورات. فالأمر لا يخصّ الاحتفاظ بالجواب الحقّ فحسب وتعرية السؤال نفسه وصقل الاستفهام ورفع الصدا عنه على هذا النحو أو ذاك؛ بل هو لا يخصّ حتى مجرد إضافة مهمّة أخلاقية إلى هذه المهمة النقدية بكسر ادّعاءات المتعالمين بواسطة "السخرية". إنما الغرض إحداث خلاء في النفس، وإرخاء سدول ليل، وعجز وغياب، تمهد كلّها للكشف. ذلك حال العلم في ثياتيتوس، [183] حاضر - غائب في كلّ ما ليس هو: في الظنّ والظنّ الصادق الذي يصحبه الاستدلال. أن تكون للمعضلة قيمة تطهيرية لهو أمر تشهد عليه بما يفي صورة الفيلسوف التي تركز في جانب من وراء الثياتيتوس فتراجح دفاع «بروتاغوراس»: الفلسفة فشل الحياة؛ يجب أن نفقد العالم حتى تجد نفسك وتجد الحقيقة.

د. وكما أنَّ الرّياضة الصوفية تحتمل ما تحتمل من "المراتب" فإنّ المسار الفلسفي تتظمه أطوار؛ ولقد فحصنا من هذا المشكل وجهه المعرفي¹ واندھشنا من كون المقابلة ذات الحدين بين الوجود والظاهر بمقدورها إعطاؤنا "أطوارا" ثلاثة أو أربعة بل أكثر من ذلك [إذا ما قارنا بين مراتب كلّ من الثياتيتوس، الجمهورية والرسالة السابعة فضلا عن السّلم الجماليّ للمأدبة ولفايدروس]؛ فالوجود سيكون بحسب الرسالة السابعة في الطّور "الخامس" بعد الاسم والتعريف والرسم والعلم في النفس؛ إنَّ منطق الأضداد الذي لا يعرف إلا الحدود القصوى، الجهل/المعرفة،

1 - الباب الأول، الفصلان III-VI. (بول ريكور).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

يصبح مأساويًا بحركة النفس تتوتر نحو الوجود وكأنه الحدّ لتقريبها: تقول محاورة ثياتيتوس "إنّما النفس لفي مخاض الوجود" [187أ]. ستعيد الرّسالة الموجزة وكتاب الأخلاق لـ«سبينوزا» رسم هذا الضرب من معارج الزهد المدرّجة.

هـ وفي النهاية فإنّ ختام الرّياضة موسوم بالحدس، بالθεωρία¹. ولقد ناقشنا المشكل [184] الإستمولوجي للحدس: هل ثمة حدس بالمثل؟ وإن لم يكن الحدس بالمثل ممكناً إلّا ضمن ما يصله بجملة المثل وما يحيله على الخير، فهل يكون الحدس من تجربة هذه الحياة مادام النّسق الجامع غير مكتمل، هذا إن كان عليه أصلاً أن يكتمل؟ غير أنّ أمر الحدس ولكونه بالذات "منقولاً" عن التجربة الدّينيّة لا يحتاج أن ينخرط في الفلسفة في حدود [en termes] "المعطى" والحضور الفعليّ؛" فله أن يبقى معلّقاً مثله كممثل الحدّ المفترض أو كممثل الرّمز على تمام الفلسفة. إنّ الصّلة بين هذا التّمام الأخرى والوجود السابق على التجربة من جهة وبين الموت من جهة أخرى يُثبت مجدداً الصّفة الممكنة والإسقاطية والرّمزية "لنقل" التجربة الدّينيّة إلى هذا الطور الأخير من مجراها.

فعلى هذا الوجه تستطيع الفلسفة أن تعيّن لكلّ حركات النّفس الأورفيّة دوراً لأنّ المثل تعهّد بوظيفة المبدأ، Ἀρχή، الذي كان لدى السابقين على «سقراط» قد تطابق بعدُ مع "الإلهيّ".

2 - الخير والإلهيّ

يتقدّم الإلهيّ في الأفلاطونية على الإله لكون المثل عين وجود الإلهيّ. فلذلك كانت هي ما يتأمّله "فكر إله" [فايدروس 247 د]؛ وهي زاده وبصره [المصدر نفسه]. بل إنّ أفلاطون، ليذهب في ذلك إلى الحدّ الذي يرى فيه

1 - تقرأ: ثيوربا.

فكر الفيلسوف هو وحده الفكر "المجنّح"، "لأنّه يتعلّق دوماً قدر طاقته ذكراً بالماهيات التي يكون الإله بفضلها إلهياً". فايدروس، 249 ج¹.

[185] غير أنّ الأفلاطونية لا تُردّ إلى فلسفة المُثل؛ فالمُثل يعلوها الخير؛ والجهد المعرفي المخصوص لإدراج رؤية الخير ضمن جدليّة جامعة لا بدّ أن تكون له ضرورة دلالة ما بالنسبة إلى الدّين المعقول لـ«أفلاطون».

ونحن نستطيع فهم علّة ذلك: فالمثال فعلا هو مبدأ للوحدة بالنسبة إلى الأشياء المتفقة أسمائها [homonymes] ولكنها أشياء متعدّدة؛ ثمة إذاً موجودات عدّة [τὰ ὄντα, τὰ ὄντως ὄντα]²؛ والحال أننا فقدنا ما للوجود البرمائي من الوظيفة الموحّدة؛ "الإلهي" قد التأم ضمن فلسفة للوجود لم تعد هي فلسفة للواحد؛ وإنّ ما يلزم عن هذه البنية التوزيعيّة [ἐν ἑκάστων τῶν ὄντων]³، المرتبطة بالطبيعة المتقطّعة للتسمية، ضرب من توزيع الإلهي، من شرك [polythéisme] الصّور [«غولدشمدت»]. فالمهمّة الدينية لفلسفة الخير إنما هي استقّاذ لإشكاليّة الواحد ضمن فلسفة تبدأ بتقطيع الوجود قطعاً؛ فمن هاهنا كان غموض "الإلهي" عند «أفلاطون». فهو في الآن نفسه منشور ضمن كثرة الوجودات و«مركوز» داخل وحدة مبدأ أخير مُقوّم.

وإننا سنستأنف علاقة المُثل بالخير التي فحصنا عنها من الجهة الإستمولوجيّة [الباب الأول، الفصل السّادس] بحسب هذه الحركة المزدوجة للإلهي.

أ. تتّجه فلسفة "الإلهي" من جهة نحو فلسفة في التعالي تعلن عن الواحد الأفلوطيني (الجمهوريّة، VI، 508 ج - 509 ب). فالخير الذي هو مقصد للتّظر [visée] أكثر منه نظراً [vision] هو "ما تسعى إليه كلّ نفس"؛ هو الأساس الموحد للنظريّ وللعمليّ، للحبّ [186] وللعرفة. إنّه غامض [505 هـ] ندركه بمشقة [517 ب]؛ فلذلك لا نقول ما هو وإنّما ما يشبهه [506 هـ]. وبذلك توضع وحدة المنهجين السلبيّ (apophatique) والتناسبيّ (analogique) إذ أنّ ما أسميناه مبدأ التوحيد الغائيّ للعلم من وجهة نظر إستمولوجيّة - على خلاف

1 - ترجمة «مونييه» Mugnier، مرجع مذكور، ص. 52 - 53 (AC).

2 - تقرأ: «تأأنا، تأأنا، تأأنا» ("موجودات الوجود")

3 - تقرأ: «هان هيكاستون تون أنتون» ("كل واحد من الموجودات")

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

مبدأ التّحديد المتميّز القِيم على تكوين المثال - إنما يترأى لنا الآن على أنه عماد "الإلهي". فوظيفته "العلة" هي التي يتم توكيدها (508هـ). وهو ما يتضمّن معنيين اثنين: أنّ الخير "علة" لوجود المثل بالكلية لكون الكلّ في الصور يقبل فعل العلة العقلية وذلك بغير حاجة لعلة إضافية أو مساعدة كما في الطّبيعة (فيدون 99 ب)؛ وهو فوق ذلك "علة" لقوّة المعرفة ولقوّة المعروفة لكلّ الوجوه ولكلّ المثل.

يستأنف الخير على هذا المنوال، وعلى غرار المثل، وظيفة الأساس، Ἀρχή الواردة من المأثور السابق على «سقراط»، إنما على نحو أكثر جذرية من المثل؛ فهو على غرار المثل، ولذا يردّد أفلاطون، ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ¹ مثال الخير؛ ولكنه أكثر جذرية منها؛ ولذا قيل إنّه يقبع "فيما بعد الماهية". إنّ «أفلوطين» هو الذي سيعمد إلى فضّ هذا اللبس بتمييز الواحد الذي هو بعد المثل عن العقل الذي هو جملة الموجودات؛ غير أنّ محاوره فيلاوس قد قومت من قبل لبس الجمهوريّة على ما يبدو عندما باتت تسمّى الأعلى الواحد وليس الخير.

ب. إنّ فلسفة "الإلهي" من الجهة الأخرى هي فلسفة المحايثة التي ستطلق، كما سيتبين لنا، فلسفة للتعالي. ولقد فحصنا الوجه المعرفي [187] للجدلية فيما يسمّيه «أفلاطون» نشاط "الرؤية المحيطة" [synoptique] عند الجدليّ، الجمهوريّة، IV، 537ج؛ فالمبدأ هاهنا مهمته استشارة المعرفة إلى تحليلات تراجع إلى منطلق "كاف" [فيدون] و"لامفترض" في نهاية المطاف [الجمهوريّة] وإلى تأليفات متدرّجة نحو الكثير.

غير أنّ للصفة الجهيدة والجزئية غير المكتملة للرياضات الجدلية التي تقترحها الأفلاطونية معنى دينيًا ذا بال؛ فليس ثمة نسق بلغ من الكلية ما يجعلنا نقول بإمكان احتواء رؤية الواحد وإدراجها في الجدلية؛ بل كلّ ما هنالك شذرات جدلية فحسب؛ هكذا هو مثلاً شأن بناء "الأجناس" الخمسة في السّفسطائيّ؛ فثمة كذلك برنامج جدليّ؛ ونصوص فايدروس 265 د - 266 ج، والسّفسطائيّ 253 ب - 254 د، وفيلاوس 16 ج - 17 أ، تشهد على ذلك؛ ولكننا لا نعثر على التسق الكليّ في أيّ مكان؛ ولو كان الأمر كذلك لساوى تعاليّ

1 - تقرأ: إيديأتو أغاتو.

الخير النسقُ نفسه ولأصبحت فلسفة «أفلاطون» هي فلسفة «هيجل». فإنه يظهر أنَّ الخير عند «أفلاطون» نفسه يعزَّب عن أن يوضع في علاقة؛ رُبَّ قائل إنَّه "يلهم كلَّ بحث و(إنَّه) ليس مقصوداً مباشرة بأيّ منه"¹. فلذلك كانت محاورات «أفلاطون»، كلَّ على نحوها، أثراً كاملاً؛ فكلَّ محاورَة تكشف شذرة من هذا النسق من غير قدرة على الاستفادة من عناصر النسق التي في محاورَة أخرى؛ إنَّ كلَّ محاورَة تبصر جهة الخير ولا تكفي إلّا بنزر من المُثل المؤسَّسة التي تقوم في هذه المحاورَة مقام المبدإ "الكافي" لا مقام المبدإ اللامفترض. فمن ذلك كان هذا الخليط من الإقناع ومن الاستفهام المميّز لمحاورات هي في ظاهرها "الأتم" والأقلَّ "إعضالاً".

[188] ج. يجد إيقاع التعالي والمحاينة ترجمة له في بضع مفهومات أفلاطونية غامضة عن قصد تهيمن على غرضي الأفلاطونية.

- فلذلك يتحدَّث «أفلاطون» غالباً عن "الاعتدال" [mesure] بما هو في الآن نفسه "قوة الخير" وبما هو تعديل محايث لنسق المُثل الجدليّ. ولقد درسنا هذه النصوص الكبرى حول "الاعتدال" (السياسي 283أ - 285أ، فيلبس 64هـ - 65أ، 66ب) والتي ينبغي أن نضيف إليها نصّ طيماوس 30 ج حول الحيّ الكليّ. إنَّ كلَّ هذه النصوص إفصاح عن إشارة من الجمهورية: حدّ العروج الرّوحيّ هو "العلة" لكل ما هو خير وجميل. إنَّ اكتشاف "الاعتدال"، في السياسة والأخلاق والفيزياء، يضطلع بدور منهج المحايثة بقصد العودة تصعداً إلى الأساس. ولنا أن نقول بلغة كنيّة إنَّ اللامشروط [l'Inconditionné] "يُرتسم" [se "schématiser"] ضمن علاقات غائية وملائمة هي "العلة" الحقيقية لكلّ "الأخلاق". فضمن منظور هذا "الارتسام" سمّت النواميس الإله "مقياس الأشياء جميعاً". سأقول بغير حرج إنَّه إذا ما استعاض «أفلاطون» عن خير الجمهورية بواحد فيلبس فلكونه قد ارتأى أنَّ الخير قد كان بعدُ هو ذاك الارتسام للواحد ضمن عليّة غائية تبسط سلطانها في آن واحد على العليّة الصّورية لكلّ

1 - «غولدشميدت»، المرجع نفسه، ص. 39 (AC).

مثال وعلى العلاقات الجدلية لكلّ الأنساق الجزئية وبنية النسق الكلّي التي لا قبل لأي فيلسوف بإعادة نَظْمها أبداً.

وليست ترقية مثال الاعتدال عند تمفصل التّعالّي والمحايشة بالأمر المحير؛ فإن ذلك يندرج ضمن مساق النص الشهير لـ «أنكسمندرس» حول الـ Διχῆ¹ التي تقضي في أمر التدافع بين الظواهر؛ وهو يذكر [189] بشذرات «هيرقليطس» حول الاعتدال المحايث للمتناقضات والمطابق للوغوس.

- وإنما بنفس أسلوب [الزوج] محايت - مفارق يتحدّث «أفلاطون» مرّة أخرى عن "الموجود الكلّي" [παντελὼς ὄν]²، السّفسطائيّ 248هـ - 249؛ ونحن نذهب إلى أنّ ما قيل عن الاعتدال يمكن أن يوضّح هذا النصّ المتعسر. فلنذكر بما أحاط بإثارة «أفلاطون» لهذا المعنى من الظروف: إذ أنّ «أفلاطون» قد اقترح، في معرض بحثه عن تعريف للوجود يقبله أصحاب الحركة وأصحاب الصّور، أن يسمّي الوجود قوّة الفعل والانفعال؛ لا يتعلق الأمر بأن يرتدّ فجأة إلى فلسفة لا معنى لها عند القدماء، إلى بعض مذهب دينامي أو طاقي [= الوجود هو القوّة أو الطاقة! Energie]؛ وإنما "الانفعال" الذي يتعلق به الأمر هاهنا فالانفعاليّة الدنيا التي تنسب للموجود لتجعله يُعرف، إنه معروفة الوجود. ثمة إذّا ما بين النّفس والمثال تبادل قوّة، إنشاءً [ποιεῖν]³ من جهة أن يعرف⁴ وانفعال [تأثر] من جهة المثل ولو أنّ المثال هو الذي بيده الأمر والنّفس هي التي تطيع. فعندئذ يصرّح «أفلاطون» بكلماته هذه الملعزة (248هـ-249أ): "فبحقّ زوس"؛ أفترك العنان لأنفسنا تعتقد أنّ الحركة والحياة والنّفس والفكر لا محلّ لها في ما هو من الوجود الكلّي، وأنّه لا يحيا ولا يفكر، وأنّه وهو الفخم المقدّس،

1 - تقرأ: ديكا.

2 - تقرأ: بنتيلوس أن، "الوجود الجامع" أو كما سيرد لاحقاً "الوجود الكلّي".

3 - تقرأ: بويابين.

4 - أن يعرف، للدلالة على المعرفة بما هي فعل المعرفة الصادر عن النفس، حسب المقطع المشهور الذي يشير إليه «ريكور» [م.م].

يظل متسمرًا هنا، خليًا من العقل، لا حول له على الحركة - «ثياتيتوس». - أيّ مذهبٍ مخيف ترى نحن قابلون ساعتها أيها «الغريب».

ويتّضح هذا النصّ فيما نرى متى ما قرّناه من تصريح الجمهورية 508هـ، حيث الخير [190] أساسٌ مشتركٌ للعارف والمعروف، للعقل والمعقول مادام يعطي الأول أن يعرف والثاني أن يُعرف؛ وكما أنّ النور "وسط" بين نار الأشياء ونار العين فإنّ الخير يتوسط العلاقة القصديّة للمعرفة ليُمكن لها وليحلّ أمر الانقطاع الذي عاينته فيدون بين النفس والمثال [وكان «سقراط» قد أعلن فيها أنّ النفس كانت "أقرب" الأشياء إلى المثال، و«أشبهها» به دون أن تكون مثالاً]. إنّما الخير ما يتيح استجماع العقل والمعقول.

يبدولي أنّه يتعيّن انطلاقا من ذلك فهم عبارة الوجود الجامع أو الوجود الكلّي في السفسطائي؛ فالخير الذي كان أقصى (sumum) الوجود في الجمهورية يصبح الآن مجموع (somme) الوجود¹. فلا يتركز النظر على التعالي وإنّما على الاستيفاء ضمن المحايثة. و"الكامل" [Τέλειος]² إنّما "يرتسم" هذه المرّة في الكلّ وفي "الجامع"³. ذلك ما تثبته بقية النصّ، فالوجود الذي يجمع كلّ صفات العقل والنفس والحياة والحركة والسكون هو الوجود كلّهُ وليس [مجرد] المقصود منه: "الوجود والكلّ" [τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν]⁴، كما جاء في السفسطائي [249د]، يحتملان الحركة والسكون.

إنّ «أفلاطون» يمرّ هنا إذاً من تعالي الخير إلى "الوجود الجامع الذي يتضمّن كلّ الوقائع في الآن نفسه ويشملها"⁵. فلا داعي إذاً أن نرى فيه روحا [191] عاقلة للعالم كما عند «دياس» أيام ما كان كتب تعريف الوجود وطبيعة

1 - «دياس»، حول أفلاطون: ص. 556 (AC).

2 - نُقرأ: تليّوس.

3 - لعلّ ذلك أصلاً ما ورد في الجمهورية 511ب حيث الخير هو علّة الكلّ [παντός]. (بول ريكور)

4 - نُقرأ: تُؤنّ كاي توبان.

5 - «بروشار»، "نظرية المشاركة الأفلاطونية حسب برمانيدس والسفسطائي" ضمن دراسات في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة الحديثة.

Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris, Vrin, 1926 (AC).

[وقد ظهر مقال «بروشار» أولاً في L'Année philosophique, 1907]

المُثل في سفسطائي «أفلاطون»¹، لأنّ هذه الألوهية لن تظهر إلا بمضاعفة العلية المتعالية لتكون علية نموذجية وعاملة في طيماوس 92 ب، 34 أب؛ ثمّ إننا لا نرى وجه إيفاء تلك النفس بالتأليف بين الوجود والعقل والحياة؛ وأخيراً يتعين أن ندرك أنّ الحديث لا يحمل على الكلية عينها في 249 د. وفيما بقي فإنّ «دياس» قد أصلح من تأويله في تقديمه [Notice] للسفسطائي².

يظهر من ذلك إذا أنّ التأويل الأنسب لجملة الأفلاطونية يكمن في إعطاء الوجود الجامع في السفسطائي مقاماً نظيراً للاعتدال أو للجمال؛ فتعالي الخير "يرتسم" ضمن جملة [totalité] تتقوّم بالتحديدات الجوهرية مضافة إليها الأنفس العاقلة أي باختصار ضمن المابذاته - المالأجله؛ فلاّن الخير يعطي المعقول ما به يُعرف والعقل ما به يُعرف كانت ثمة تلك الجملة، ذلك الجامع بين المُثل والأنفس؛ وفي الجمهورية 517 ج أنّ الخير "يهب الحقيقة والعقل ويعطيها". وعندما يتحدّث «أفلاطون» عن الوجود الميت فإنّه يتحدّث عما هو بذاته، منكفي على نفسه، ليس له أن يكون معروفاً لعارف ولا معقولاً من أجل العقول؛ فلا أفلاطون أن يصرخ: "أيّ مذهب مخيف ترى نحن قابلون ساعتها أيها «الغريب»".

[192] 3. الإلهي والصانع

لقد نظرنا فيما تقدّم في مشكل "الصانع" في طيماوس «أفلاطون» [الباب الثاني، الفصل الثالث] من وجهه المعرفي الذي انشغلنا به عندئذ أي حلّ معضلة برمانيدس حول "مشاركة" المحسوسات للمعقولات؛ وقد توصلنا إلى النتيجة القائلة إنه ليست مشاركة المعقولات بعضها في بعض هي التي تسوّغ هذه "المشاركة" وإنما إضافة علية الصانع الفاعلة والإجرائية إلى العلية الصورية للمُثل.

إنّ تضعيف العلية هذا يتعلّق مباشرة بفحصنا عن "الإلهي" عند أفلاطون، فهو الذي بإدراجه تحليله للنفس في فايدروس ضمن بحثه عن "علة" الأشياء قد أدرج في نفس الوقت ثاني أكبر المأثورين عن السابقين على «سقراط»

Paris, Alcan, 1909 (AC) - 1

2 - 1. n. 288, p. 288, "Guillaume Budé", Les Belles Lettres, "مجموع الوجود"، كما قال في "تقديمه"، ص. 275 (بول ريكور).

في ما يخصّ الإلهيّ [الفصل الأول، §3] وهو *νóος* «أناكساغورس، الذي "يحكم" الأشياء جميعاً و"ينتظمها" [فيلابس]، فيما يقوله «أفلاطون» نفسه. إلا أنّه قد ظهرت لنا، ضمن هذا الخطّ الثاني، بدايةً لشبه تشخيص للإلهيّ لتبلغ تحليلات من جنس القول بال العناية الإلهيّة نراها عند «ديوجنس»، «أكسينوفونس» و«سقراط» نفسه. بل لنا أن نتساءل إن لم يكن شبه التشخيص هذا أمراً قاراً رغم ضموه عند كلّ السابقين على «سقراط»: "يحكم"، "ينتظم"، "يُمسك"، "يُحيط" هي أفعال تكاد تكون شخصيّة لا يستوفيهما كلّ الاستيفاء هذا المثال المجرّد والنكرة: النظام. ومهما يكن فإنّ العلية العاملة للصّانع تكرّس هذا المنزع الضئيل في فلسفة السابقين على «سقراط»؛ وليس في ذلك تنازل لفلسفة العامّة: فالصّانع كما رأينا متين الصلة [193] بنظرية النفس التي بلغت من النضج ما بلغت في فايدروس. كما تشهد على ذلك الجمهوريّة، VI، 507 ج و VII 530، والسياسي 270، والسفسطائي 265 ج د.

نقول ذلك والحال أنّ ما أثار انزعاجنا في نظرية العلية ينعكس على نظريّة الإلهيّ. فالعلية المتشخصّة [personnalisée] تأتلف مع العلية النموذجيّة [exemplaire] بمالدي الصّانع من "البصر" بالحيّ العاقل؛ بيد أنّ هذا "البصر"، كما قلنا، بمثابة الطّرف المؤتلف والمكمّل لهذا الصّرح كلّ وكلّ المشاركات السائرة من المعقول إلى المحسوس بآخرة؛ إنّ هذا "البصر" من أمور الإيمان ما دام دالاً على طيبة الصّانع. وإنّ هذا اللّغز عينه ليّتخذ الآن الهيئة التّالية: ما العلاقة بين الإلهيّ والإله؟

ليس ثمة ريب أنّ الأفلاطونيّة فلسفة تخضع شخصيّة الصّانع إلى نموذجيّة المثل وهي، على ذلك، فلسفة تخضع الإله إلى الإلهيّ [مع التحفّظ بشأن تشخيص للخير نفسه أو للواحد ضعيف الاحتمال]. إذ هاهنا يتأتّى مبلغ عبارة فايدروس من المعنى: "إنّ النفس تذكّر على قدر طاقتها الأشياء التي تجعل من الإله إلهيّاً" (249 ج). ألوهيّة الإله من كونه يتأمّل المثل والخير وهي، على هذا المعنى الأقصى، ألوهيّة مُشاركّة؛ ولعله قد صحّ عنده ما وضعته الجمهوريّة من

أَنَّ الخير يَهَبُ المَثَل ما به تكون معروفة والعقول ما به تُعرَف؛ فالإله في صالح الوجود والوَهِيَّة الوجود.

ولنا أن نجد ما يدعم ذلك في أَنَّ كَلَّ شحنة الإجلال والخشوع التي أخذتها الفلسفة عن الأساطير والشعائر والأناشيد والأشعار المقدسة ينقلها «أفلاطون» إلى عالم المَثَل لا إلى الصَّانِع. إذ أَنَّ الإلهيَّ هو المعشوق [194] الأتم يتلوه الإله من بعد ذلك بالنظر إلى "الأشياء التي تجعله إلهيًّا".

ومن الجهة الأخرى ينبغي أن نسلّم أَنَّ فلسفة المَثَل هذه لا تستوفي ما بالعقل من قوَّة الإجلال لكون الخير والصَّانِع كلاهما - من الأعلى ومن الأسفل - يفيضان عمَّالهما من الحقيقة [réalité] والمعقولة، وإذا كان الإلهي هو المعقول، فلنا أن نعتبر أمراً فوق إلهيٍّ، إن جاز القول، وتحت إلهيٍّ هو الإله أوالصانع على الأقلّ. فعلى هذا المعنى لا الفلسفة الأفلاطونية في الدين تامة ولا "نسق" الجدلية كذلك فيما بدا لنا.

فلعلّ ضرباً من تكميلها يكون بالقول إنّ الصانع هو مستودع المثل وأن المَثَل ملازمة لهذه النفس المتميّزة؛ ولئن أمكننا قول ذلك فإنّه تأويل يتجاوز الأفلاطونية وإن كانت لا تمنعه أصلاً. فلذلك يتعيّن أن نفلح في توليف أشدّ بين الخير والصَّانِع؛ فمن البين أن مثال الخير "علّة" للمعقول بل للمنظور بحسب الجمهورية، VII، 517 ب ج؛ إنّه يعطي الوجود والمعرفة وعلى ذلك يمكن أن نحاول تقريب مثال الخير من الصَّانِع¹؛ فأين قيل إنّ الخير كما الصَّانِع "ينظر" إلى الأنموذج الكامل؟ تكوّن النصوص حول الخير والنصوص حول الصانع سلسلتين لا جدوى من محاولة التآليف بينهما. فلعلّ في عزوف «أفلاطون» عن وضع المَثَل داخل النفس الفاضلة للصانع حرصاً على أن ينزع عنها "كل صفة سيكولوجيّة" مثلما ذهب إلى ذلك متأولوا أثره من الكنتيين المحدثين؛ ولعله بذلك قد فضّل عدم الفصل في وحدة فلسفته الدينيّة وحدة تكميلها من شؤوننا، لم يعد من شؤوننا، هيهات!

1 - يمكن أن نعاين في نصّ فيلاص 22 ج محاولة لذاك التقريب. «مونييه» (Mugnier)، المرجع نفسه، ص. 132. (بول ريكور).

[195] 4. الإلهي والآلهة

إلى أي درجة يمكن أن تمتد نزولاً فلسفة الإلهي؟ هي تبلغ الأنفس ولا سيما نفس الفيلسوف بامتياز¹؛ وتبلغ العالم أيضاً ولكن «أفلاطون» لا يوغل في النزول أدنى من الكل الذي للعالم؛ كوسموس باد في تواتر حركاته الدائرية. هو «الإله الظاهر» على صورة الإله الذي لا تدركه الأبصار، "هو الإله الغني وهو الأكمل، هو العالم" 68 هـ. إن خلود العالم موصولاً بخلود المثل ومتوسطاً خلود الصانع أهبط أطراف هذه المنازل التي للإلهي. وقد يقول قائل إنه ليس بوسعنا أحسن من ذلك! فليكن. إذ ما الذي بقي دون التحام بالإلهي؟ ألا إنها الآلهة تحديدًا! لا أن «أفلاطون» يجهلها، ولكنها من بنات الأسطورة لا من القول الفلسفي.

إن التراث الديني الذي ينهل منه «أفلاطون» والسابقون على «سقراط» قد كان يحتمل إحالة على الآلهة أهملناه تماماً؛ فيها التجاء لوظيفتها الأخروية موصولة بمصير الإنسان. لقد كان هذا المأثور يتداول مسائل الحاكم المطلق ومحكمة الموتى والحساب الأخير والتكفير الأبدي والجزاء الذي لا استئناف له. وهذا الرسم الذي يمكن اعتباره عند الإغريق رسماً قضائياً أورسم الحساب، قد كان أقرب أحياناً، ولا سيما ضمن التقليد الذي ينقله «أفلاطون»، إلى الحلول الذي يجعل بيد القضاة حكم المسخ الخاسف على الأشرار وأقرب إلى التصور الخرافي [196] لما يناسب هذه الآخرة من "المنازل" متفاوتة المطابقة مع طوبوغرافيا عالمتنا الحسي المنظور بالجملة.

ما الذي استفاده «أفلاطون» من نُقْلة هذه الأساطير؟ ينبغي ألا نبحت في الأساطير الأخروية الكبرى (غورجياس، 522 هـ - 527 هـ؛ فيدون، 107 د - 115 أ؛ الجمهورية، X، 614 أ - 621 د؛ فايدروس، 246 أ - 257 ب) عن توسيع فلسفته في الإلهي؛ فهي لا تضيف شيئاً إلى مذهبه في الوجود وإنما إلى معرفة النفس وهي جزء من "رقيا" النفس لنفسها لتتهدي إلى ما هو خير لها و"لتعتني" بنفسها. هذه الأساطير تنتمي إذاً إلى إعداد النفس وليس إلى أنطولوجيا

1 - لقد أهملنا هاهنا الوصف الإلهي للنفس؛ إن أنطولوجية النفس قد تُولف بحثاً آخر. («بول ريكتور»).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الكوسموس. فلذلك السبب القاطع لم تكن الآلهة، وهي جزء من أساطير الحساب والغفران، لئیسأل عنها من حيث هي موجودات؛ بل هي منصهرة في هذا النداء وفي مسار النفس هذا الذي تمده الآخرة برموزها وبقصصها.

ذلك ما يتيّسر بيانه بأفضل وجه في «غورجياس»؛ فالإله يقوم بمهمة الكشف للمقام الحق لكل نفس في ختام حياتها؛ وهو إنما يقرأ عليها آثار أعمالها: هاهي النفس الشريرة قبالة "تقطع أوصالها وتقرّح بما أتت من الزور والبهتان وما تركته عليها سيرتها..." (522أ). فعلى هذا المعنى ليس يمكن أن يحكم علينا أي كائن من الخارج؛ "إن أبناء زوس، كما يلاحظ «غولدشميدت»، إنما ينطقون بحكم كنا أول من قضى به على أنفسنا". وإذا ما نقلنا هذا النظر المرسل على الموتى بحسب منظور الأحياء تبدى لنا الإله الذي يحاسب النفس عارية كما لو كان وجهها للنظر الفلسفي ينفذ إلى ظواهر العالم ويميّز، إن صحت العبارة، المرتبة الأنطولوجية التي للنفس العادلة عن [197] النفس الظالمة؛ فالمحاسبة هيئة للنفس وحدها قبالة الخطيئة وحدها.

ولعلّ مهمة الكاشف هذه أظهر في حالة المسوخ الخاسفة؛ إن قصص الحيوان [Bestiaire] التي أشار إليها أفلاطون، قبل «بروغل» [Brughel] و«ج. بوش» [J. Bosch] مؤلف على شاكلة تُظهر هيئة الأنفس في رمزية الأجسام.

فمن أجل ذلك كان للآخرة أثر الحقيقة ضمن معرفة أخلاقية للنفس بنفسها. فـ«أفلاطون» يُعيد وضع الأساطير الأخروية في منظور عملي يختص بالبحث عن العدالة بين الأحياء: "أما بالنسبة إليّ، يا «كاليكلاس»، فإني أصدّق هذه الحكايات وإته عهدٌ عليّ أن أضع بين يدي الحاكم نفساً ليس أظهر منها" (526د). بل الأخرى أنه من زاوية المسؤولية السياسية للفيلسوف يُندّد بالطاغية في طبعه الحق - أعني في فساد ماهيته - بفضل الحساب الذي يفضحه بين الناس؛ وإذا به «سقراط» يستنتج: "فمتى دأبنا جميعاً على هذه الرياضة بما فيفي أمكننا، بحسب ما يبدو لنا، أن نباشر السياسة حينئذ" (527د).

وإننا نلتقي نفس النبرة العملية والأخلاقية فيما سوى ذلك من أساطير الآخرة: "لا مفرّ ولا منقذ إلا أن تصبح الأفضل والأحكم." (فيدون، 107 ج د)؛

إنّ منازل الجحيم التي أجدت وصفها فيدون أيما إجابة هي كما لو كانت إسقاطاً تخيلياً للمنزلة الفعلية للنفس أفضلها وأرذلها في مشهد مناسب، في "المقام الذي هو أنسب لها" [πρέπουσαν οἰκησιν، 108 ج¹]. غير أنه لا شيء يدلّ على أنّ آلهة الحساب، التي ألحقت على نحو جانبيّ [198] بهذا القصص الفلسفي، بمقدورها أن تتصل بالبحث عن الإلهيّ، من حيث هي موجودات، سواء كان هذا الإلهيّ مثلاً أو خيراً أو صانعاً [بل ونفساً، إن جازت لنا الإضافة]. ولم تجر محاولة لنقل هذه الآلهة "الأخروية" اللهم إلا ما تعلق بمستوى "الموعظة" أي بضرب من الظن المستقيم. إنّ المنظومة الأسطورية التي تنتمي إليها هذه الآلهة هي هذه الرُّقيا الشعرية التي تحمل في نشيدها الباطن وعظماً منثوراً يسير على هديه الفيلسوف. هي التي يكتمل معناها، وما هو بالمعنى الفلسفي، باستواء الحكمة والموت في نهاية الأمر استواءً لطالما كنّا على مقربة منه².

1 - تُقرأ : بريوسان أويكاسين.

2 - إن شاء القارئ أتم هذا الدرس بقراءة النواميس والإينوميس وسائر الوثائق حول التعاليم المتأخرة لـأفلاطون، مما نأسف لأننا لم نأخذ هاهنا بعين الاعتبار. («بول ريكتور»).

. II [199]

أرسطو

مقدمة [201]

إنّ العلاقات بين «أفلاطون» و«أرسطو»، التي ننظر فيها في هذا المقام من جهة نظرية الوجود، هي بشكل خاص أكثر تعقيداً مما يبدو للوهلة الأولى. سيهون الأمر لو كانت الأفلاطونية هذه الواقعية الساذجة التي رسمها «أفلاطون» نفسه بملامح "أصدقاء الصور" في السفسطائي ولو كان «أرسطو» مجرد نقيض له أعني صديقاً للأرض. سيُختزل التقابل إلى ما يكون بين فلسفة في "الماهيات" وفلسفة في "الجواهر" مع التسليم فضلاً عن ذلك بأن مركز الثقل في الفلسفة الأرسطية للجوهر هو الجوهر المحسوس والمتحرك. بيد أن الجوهر الأرسطي يسمى "الأوسيا" - كلمة مشتقة من اسم مفعول تمحض لاسم المصدر: $\tau\omicron$; $\delta\upsilon$ ، الوجود: إنه إن جاز القول تعيين لمؤشره الأنطولوجي إذا؛ زائداً إلى ذلك أن ما يجعل "موجودية" هذا "الموجود" (حتى نترجم عن اللسان الإغريقي مباشرة) إنما هي صورته، الأيدوس [eidos] الذي له؛ وهذه الكلمة التي نقلها بكل أسف إلى المثال عند «أفلاطون» وإلى الصورة عند «أرسطو»، هي ذاتها التي يجب أن تخفي في الوقت نفسه اتصالاً وتقابلاً أدق مما يظهر بادئ الأمر بين «أفلاطون» و«أرسطو». وليس ذلك حتى الآن بالأمر الأهم، فلا الأنطولوجيا الأفلاطونية ولا الأنطولوجيا الأرسطية يمكن أن تختزل في نظرية في المثل أوفي الصور. إن مفتاح "الماهوية" [essentialisme] [202] الأفلاطونية و"الجوهرية" [substantivisme] الأرسطية يجب البحث عنهما فيما هو أبعد من ذلك.

ولقد رأينا أنّ التفكير في اللغة، في المعاني المطابقة التي يستلزمها القول بالصائب، قد أفضى بأفلاطون إلى أنطولوجيا من الدرجة الأولى خصصناها بعبارة المثل بوصفها وجودات أو موجودات [δύτα]. غير أن هذه الأنطولوجيا من الدرجة الأولى تتضاعف ضمن السؤال: ماهو وجود المثل، إذا كانت المثل

موجودة؟ ولقد رأينا ما كان من استحالة الوجود إشكالا في البرمانيدس وجدلا في السفسطائي بمجاورة لنقيضه، مثل "الغير". ذلك ما يبعد بنا أشواطا عن الماهوية الساذجة لأصدقاء الصور.

غير أنّ «أرسطو» لم يكن أقل أصالة بل لعنا نقرر أنه كان أكثر أصالة [من أفلاطون] من أجل أنه لم يبتدئ بواقعية المعاني ولم يتوقف عند الطور الأوسط "للوجود الحق"، للـ ὄντως ὄν، بل اتجه رأسا نحو فلسفة في الوجود من حيث هو وجود ὄν ἢ ὄν إذ صار بذلك قد وضع مسألة الوجود نفسها وهو الفيلسوف المحسوب على العيني وعلى المتحرك، راصد الحيوان والدساتير المدنية.

وإذا فإنه ثمة مستوى للأطولوجيا حيث يلتقي «أفلاطون» و«أرسطو» التقاء غير منتظر بل عسيرا حيث تتبادل الأدوار مواقعها.

ولكن من أين نبدأ؟ ذلك أنه من غير اليسير فضّ مشكلة "نظام الحجج" عند «أرسطو». فكتاب مابعد الطبيعة يُعرض بترتيب تعليمي يحجب الغرض الرئيس لـ «أرسطو». وإذا فإنه سيتعين علينا بادئ الأمر فحص مسألة النظام هذه ضمن مابعد الطبيعة: [203] وستتخذ دليلا لنا تأويل «فرنار ياغر»¹ الذي يقترح استبدال هذا الترتيب التعليمي المتأخر والمشوش والمشحون كثيرا، استبداله بترتيب تطوري أو بترتيب زمني. ونحن نأمل أن نبين أنّ هذا الترتيب التطوري، لا ينأى بنا عن الترتيب النسقي الذي بإمكاننا استخراج شئ من الانتباه من الترتيب المدرسي، إنما يفضي بنا إليه قبل كلّ شيء. وإننا، بفضل «فرنار ياغر»، بتنا أحسن فهما لما كان على «أرسطو» أن يتغلب عليه من المصاعب من أجل إدخال المحصلات القديمة لأنطولوجيا ذات سمة ثيولوجية غالبية، ضمن المشروع الجديد لأنطولوجيا عامة محورها قائم على مفهوم "الوجود من حيث هو وجود".

سنخصص بابنا الأول إذا لهذا المشروع: العثور على البرنامج "النسقي" لـ «أرسطو» في كتاب مابعد الطبيعة وذلك باتخاذ سبيل التأويل "التاريخي".

Werner Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, trad. - 1 angl. 1934 et 1948 (PR). [Trad. fr. : *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. fr. par Olivier Sedeyn, Paris, éd. de l'Eclat, 1997.

ويبدو أنّ طبعة أوكسفورد الانكليزية (سنة 1948) والتي انجزتها «روث ياغر» قد تم تفتيحها مقارنة بطبعة برلين التي كانت صدرت سنة 1923. وهي الطبعة التي يستشهد بها «ريکور» على ما يبدو.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

كذلك الشأن مع أطوار نمو التصور الأرسطي للفلسفة الأولى إذ ستفضي بنا إلى الغرض الرئيس لهذه الفلسفة: نظرية الوجود من حيث هو وجود.

سيتضمن هذا الباب الأول أربعة فصول؛ نستخرج في أولها نتائج المنهج التكويني الذي طبقه «ف. ياغر» على المدونة الأرسطية. أما في الفصلين الثاني والثالث فسننظر في الكيفية التي أعدها «أرسطو» بطريقتين متواترتين تاريخية وإشكالية نظريته في الوجود في [204] كتابي الألف الكبرى والباء من مابعد الطبيعة. سنجرب في الفصل الرابع تأويل هذه النظرية نفسها كما عرضت في كتابي الجيم والهاء. وبذلك نبليج الدرجة القصوى للتأمل الأرسطي حول غرض ما بعد الطبيعة. فعند هذه الدرجة يبقى كتاب مابعد الطبيعة على حال البرنامج دون أن نتبين في هذا المستوى إن كان إنجازاه على قدر العزم. ونحن لا نرى بخاصة إن كان مشروع الأنطولوجيا العامة، القائم على محور الوجود من حيث هو وجود، يمكن من تدارك النتائج الضاربة في القدم للثيولوجيا وتحصيلها وإدراجها تحت عنوان الإنجاز والملاءمة. إن هذا هو السؤال الذي يسمح بالمنهج التاريخي بطرحه طرحاً حسناً إذا صح أن هذه الثيولوجيا وهذه الأنطولوجيا تمثلان حقبتين من فكر «أرسطو»، إلا أن التاريخ لم يعد بوسعه الحسم إن تضارب هذان البرنامجان أو إن كان الأحدث منهما والذي هو الأشمل أيضاً والأكثر أصالة يستطيع أن يستوعب الأقدم الذي هو الأدق أيضاً والأكثر تحديداً.

أما الباب الثاني فسيخصص لإنجاز برنامج الفلسفة الأولى ضمن نظرية في الجوهر الأول، "المفارق" و"اللامتحرك". هذا الإنجاز وحده هو الذي بإمكانه أن يقرر تماسك النسق الأرسطي. فنظرية الجوهر المحسوس ستظهر لنا حينئذ بوصفها "مروراً من الأسفل" (Le détour par en - bas) إن جاز القول، والتي [205] شأنها أن تمهد لإنجاز برنامج الأنطولوجيا: سنخصص لها فصلاً ثلاثاً حتى نبين بالتالي أن الجوهر لا يتقوم في آخر الأمر في جوهرية بالمادة - رغم الحجج التي تدفع إلى هذا المعنى [الفصل الأول] وإنما بصورته [الفصل الثاني]. سنفهم أحسن الفهم عند هذا الحد من التأمل مقدار قرب «أرسطو» من «أفلاطون» رغم اختلاف فلسفته في الواقع. إن إهمال «أرسطو» لفردية الأشخاص

سيؤكد أن «أرسطو» هو فيلسوف المعقولية لا الكيان [existence]. فحينئذ يكمل استعدادنا لمباشرة السؤال الذي تأجل بغير انقطاع وتقربنا منه وأعددنا له: هل الأنطولوجيا الخاصة "للإلهي" أو الثيولوجيا هي بعينها إنجازاً للأنطولوجيا العامة "للوجود من حيث هو وجود"؟

وإننا نأمل أن نبين أن «أرسطو» قد اعتقد ذلك وأثبتته بنحو جزئي، ومع ذلك فإنه يتوجب القول إلى أي حد كان هذا النجاح الجزئي للبرنامج الكبير لمابعد الطبيعة، حسب كتابي الجيم والياء، إخفاقاً جزئياً.

إن مسألة تفكيك كتاب مابعد الطبيعة بواسطة المنهج التاريخي والحق في استبدال ترتيب نسقي (وهو نفسه المشوش بترتيب مدرسي) بترتيب زمني كل ذلك لن يُبَيَّن في أمره إلى حد الفصل الأخير من هذا الدرس¹.

1 - ينبغي أن أقرّ بالفضل لأعمال «مانسيون» [Mansion]، مدخل إلى طبيعيات أرسطو Introduction à la physique d'Aristote]، «لوبلون» [LeBlond]، المنطق والمنهج عند أرسطو [Logique et Méthode chez Aristote] «روس» [Ross]، مدخل وتعليق على نشرته لمابعد الطبيعة Introduction et commentaire à son édition de la Métaphysique]، «روبان» [Robin]، أرسطو [Aristote]، «تريكو» [Tricaud]، مدخل وتعليق على ترجمة مابعد الطبيعة في جزأين [Introduction et commentaire à la traduction de la Métaphysique] وخاصة «أوينس» [Owens]، نظرية الوجود في مابعد الطبيعة لأرسطو، تورنتو، The Doctrine of Being in the Metaphysics of Aristotle, Toronto] الذي أدين له بالتأويل الذي قدمته هاهنا للترتيب النسقي لكتاب مابعد الطبيعة لأرسطو، (بول ريكتور)

[207] القسم الأول

الوجود من حيث هو وجود

التأويل "التكويني" لما بعد الطبيعة لأرسطو

ما الذي يمكننا توقعه من تطبيق المنهج "التكويني" على أثر «أرسطو»؟ الشيء الكثير ولكن ليس كل شيء.

الشيء الكثير: أعني فهما أحسن للتوترات التي تخترق هذا الأثر الذي يتبدئ أول الأمر وكأنه كتلة غير زمانية مؤلف من أجزاء متعاصرة في الظاهر. ولكن ليس كل شيء: أي تعويض تأويل نسقيّ بتأويل تاريخي.

لننظر في هذا المنهج وهو بصدد العمل.

إن المنهج التكويني، الذي كان قد أعطى نتائج شديدة الحسم لإيضاح ترتيب محاورات أفلاطون، لم يقع تطبيقه إلا في وقت متأخر على المدونة الأرسطية. يعود الفضل إلى «بونيتس» [Bonitz] وبخاصة إلى «فرنار ياغر» في محاولة العثور على رسم تطور لأثر «أرسطو» وتجديد فهمه تجديداً عميقاً.

1. وضع المدونة الأرسطية

ورد إلينا أثر «أرسطو» عبر النشرات الاسكندرانية التي ابتدأت في القرن الأول ق.م. بفضل أحد المشائين من رودس: «أندرونيكوس» [Andronicos] في حالة تميزها سمتان حاسمتان:

[210] أ. الأمر الأول: أنه أثر مخروم تنقصه كتابات الشباب من العهد الأفلاطوني التي شأنها أن تبين لنا المرور من «أفلاطون» إلى «أرسطو». هذا الأمر

الأول يزين لنا الأخذ بظاهر «أرسطو»، وكأنه نسيج وحده (monolithique) منقطع من البداية عن «أفلاطون». بيد أن «أرسطو» قد قضى عشرين سنة صحبة «أفلاطون»، من سن 17 سنة في 365 إلى حد وفاة «أفلاطون» في 348/7؛ وإذا فالذي استقل بنفسه رجل سنه قريية من 40 سنة. ذلك حدث فريد في تاريخ الفلسفة، كما يلاحظ «ف. ياغر»، أن يكون رجلا وهو شديد الاعتراض على معلمه بطبعه الفلسفي قد بقي ردحا طويلا من الزمن في ظل عبقريته. إن خبرته بالعالم الأفلاطوني قد مكنته من امتلاك عالمه الخاص بضرب من الضغط المحرّر. زائدا إلى ذلك أن هذا العهد الأفلاطوني قد امتد إلى ما بعد وفاة أفلاطون. تعبر مغادرته للأكاديمية بلا شك عن نزاع مع خليفة «أفلاطون» [صهره «سبيزيبوس»¹ Speusippe] أكثر مما تعبر عن قطيعة مع الأكاديمية برمتها. لقد هاجر إلى آسوس صحبة أفلاطوني من أثينا وبعض النواب من الأقاليم عن الأكاديمية إلى حدّ ذهابه إلى بلاط «فيليبوس» Philippe في 343/2 حيث أصبح مربّي «الإسكندر الصغير». كلّ شيء إذا يدفع بنا إلى الظن أن «أرسطو» "قد قبل تعليمات «أفلاطون» بسعة نفس وأن الجهد لكشف علاقته الشخصية بها قد شغل حياته كلها وأنه هو مفتاح تطوره."²

[211] هو ذا إذا أثر مخروم لا يمكّننا أن ندرك كيف أن أثر «أرسطو» قد تولد من "الفتنة" الأفلاطونية [إشارات: مابعد الطبيعة، الألف 3، 984 ب 8 - 11 وخاصة أخلاق نيقوماخوس 1096 أ 13 - 17].

إنّ الأفلاطونية التي كان «أرسطو» يخالطها ليست تلك التي في المأدبة وفي فيدون وإنما هي أفلاطونية النقد الذاتي والجرئ للبرمانيدس. يجب أن نستحضر «أرسطو» وقد تدخّل بشكل مضاعف في الطور المتأخّر للأفلاطونية. فمن وجه لا بدّ أنه اشترك في الطور التجريدي والمنهجي الذي كان قد ابتدأ مع وفاة ثياتيتوس في 369. إن النقد الذاتي للبرمانيدس إنما هو بنحو ما جزء من هذا المتاع المشترك بين «أفلاطون» و«أرسطو». وفي

1 - يحتوي الدرس هاهنا على خطّين صغيرين : فقد رسم عن زلة قلم لا محالة - اسم «سبيزيبوس» هكذا Spensippe عوضا من Speusippe. ثم إن هذا الأخير قد قيل عنه أنه صهر «أفلاطون» وهو في الحقيقة حفيده. وقد ترأس الأكاديمية خلفا لعمه في سنة 348.

2 - «ف. ياغر»، أرسطو، المرجع نفسه 13 (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

كل الأحوال فإنّ «أرسطو» في هذا المستوى يتورط في جدل مع «أفلاطون». أمّا من وجه ثان فإنّ «أرسطو» قد اضطرّ للتعامل مع تطور الأفلاطونية في اتجاه ثيولوجيا فلكية بإمكاننا اقتفاء أثرها على طول المحور طيمائوس - النواميس - الإينوميس [والتي لم نتحدث عنها في الدروس السابقة].

من الجوهري أن نأخذ في الحسبان هاتين السمتين: النقد الذاتي لميتافيزيقا المثل وتطور الثيولوجيا الفلكية. ذلك أن «الأرسطو المفقود» لا بدّ أنه كان شاهداً في الوقت نفسه على انهيار نظرية المثل وعلى انتصار الثيولوجيا الفلكية. فالظاهرتان متصلتان بعضهما ببعض إذ حين تغيب السماء المعقولة تبقى السماء المنظورة لآلهة الكواكب وأما «الجدلية» فتخلّي مكانها «لثيولوجيا». وإنا نجد إلى حدّ مابعد الطبيعة [كتاب اللام] أثر أفلاطونية «أرسطو» هذه على «ثيولوجيته».

ولكن ماذا بقي من هذه الحقبة الأفلاطونية؟ بضعة نثارة. ومع ذلك فمحاورات «أرسطو» لم تكن في العصر القديم معروفة فقط وإنما كانت هي المعروفة وحدها حيث بقيت الدروس مجهولة أوتكاد. بعض هذه المحاورات مثل [212] المناشدة [Protreptique] كان لها حظ عظيم حيث كانت منوالاً لكتاب هرتنسيوس [Hortensius] لـ«شيشرون» الذي كان له الفضل في تنصّر «أوغسطينوس». أما ذروة هذه المرحلة فتمثلها محاورة «عن الفلسفة» التي بقيت بعض المقاطع الأساسية منها يسهب في ذكرها «شيشرون» في كتابه في طبيعة الآلهة [De natura Deorum] والتي بقيت إلى حدّ نشر مابعد الطبيعة بواسطة «أندرونيكوس» المدخل الوحيد لفلسفة «أرسطو» ولاسيما عند الرواقين و«أبيقور» [الأمر الذي يفسر السهولة التي انساق بها هؤلاء إلى نزعة تفيقية]. كان على المحاورة أن تكون بياناً يعلن عن القطيعة مع النظرية الأفلاطونية في المثل بعد وفاة «أفلاطون» ولعل ذلك كان إثر جدل طويل داخل الأكاديمية وخارجها [وخاصة حول المثل - الأعداد]. غير أنّ هذه المحاورة تشهد أيضاً على سمتين رئيسيتين لمرحلة الانتقال:

- أولاً من جهة الجهد لتأليف تاريخ للفلسفة يرمي بجذوره في شرق المصريين والكلدانين والإيرانيين ["المجوس"] وعند "لاهوتيي" الحكمة

الإغريقية المجيدة [الأورفيون، «هزيود»، الحكماء السبعة والتقوى الأبوليئية]. إنَّ المعنى العميق لهذه التجربة التاريخية إنّما يتمثل في بيان معاودة لا تنتهي لنفس الحقائق. كلّ تأسيس instauration هو استعادة تأسيس (restauration) [كذلك كان «سقراط» إزاء الديانة الأبوليئية].

- تتصل السمة الثانية بسابقتها: فتضخم الثيولوجيا الفلكية الذي انحاز به «أرسطو» إلى جانب الإينوميس تبرره هذه المعاودة [شأن «شوبنهاور» يعيد اكتشاف «زرادشت»]. إنّ لـ«أرسطو» هذا في تاريخ الفكر الهليني نفس الوزن الذي لـ«أرسطو» صاحب المصنفات. ذلك أن ثيولوجيا الكواكب [théologie stellaire] قد جعلت منه "المؤسس الحقيقي للدين الكوني للفلسفات الهلينية التي، بتحررها من المعتقدات العامة، [213] كانت تبحث عن موضوع لتقواها في الأجرام السماوية¹ لا غير". («فرنار ياغر، 138). فهو إذاً الوسيط المكره بين ديانة الكواكب عند

أصحاب الأكاديمية والثيولوجيا الرواقية².

يستكمل «أرسطو» عقد الحلف بين الثيولوجيا والفلك [وقد كانت النواميس جعلت مخالفة المذهب الرسمي في الفلك مطابقة للإلحاد] قلباً بذلك الحلف القديم بين الفلك وبين الروح الوضعي. غير أن الترقية الدينية للسماء موازية تماماً لانحطاط المثل³.

ب. الأمر الثاني: لا تظهر المدونة الأرسطية بوصفها أثراً مخروماً فحسب وإنما كذلك بوصفها أثراً فسخت نشراته الأولى تطوره الداخلي. إنها تظهر

1 - المرجع نفسه، ص. 138 (AC).

2 - راجع حول ذلك: «مورو»، كتابه: *Nفس العالم من أفلاطون إلى الرواقيين: L'âme du monde de Platon aux stoiciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939 (AC).

3 - راجع مناقشة الكرونولوجيا المتعلقة بكتاب *في الفلسفة* (~peri filosofia)، والتي أنجزها «نويتز»:

F. Nuyens, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, éd. de l'Institut superieur de philosophie, 1948, p. 100-106, et Moreau, id., 114-129 (PR).

وقد أورد الدرس: 106-100 p. *Le problème noétique dans la psychologie d'Aristote*, وهذا الكتاب لا يوجد على حد علمنا.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

على شاكلة مجموع من الدروس والرسائل مجعولة للتدريس [ومن ذلك جاء اسم الكتابات "السماعية" [acroamatiques من acroasis = فعل السماع] والتي، بخلاف المحاورات المفقودة، لم يقع نشرها [لنلاحظ هذا الوضع الغريب: فالأخلاف، والرواقيون منهم بخاصة، قد عرفوا «أرسطو، الأفلاطوني» الذي فقدناه ولم يدركوا «أرسطو، صاحب المصنفات الذي هو صاحبنا].

ليست هذه المصنفات سرّية إذ كان لها قدر تعليمي. أما ترتيبها الداخلي فهو نسقيّ غير تاريخي أبداً [بحسب المواد لا بحسب فترات [214] التأليف]: المنطق، الطبيعيات، الفلسفة الأولى، الأخلاق، السياسة، البلاغة، الشعر.

تجري الأمور كما لو كان «أرسطو، قد توقّف عن التفكير بين خروجه من الأكاديمية في 348/7 وتأسيس اللوقيون [Lycée] في 355، وكما لو كان هذا الأثر قد طلع دفعة واحدة في ثلاث عشرة سنة أشرف فيها «أرسطو، على اللوقيون: "جمام" ثلاث عشرة سنة بعد "فراغ" اثني عشرة! [أثار موت الإسكندر في 323 عودة قوية للحزب المناهض لمقدونيا وتهديداً لـ«أرسطو، المتهم بالكفر مثل «سقراط، وقبله «بروتاغوراس، و«أناكساغورس». هرب «أرسطو، إلى «خالسيس» [Chalsis] ليموت فيها بعيد ذلك].

من ذلك ينشأ مشكل: كيف نعيد إدراج الزمان والتاريخ في ركام من المصنفات تعمد ناشروها ترتيبها نسقياً حسب الأغراض؟

لا يسهل علينا [حلّ] هذا المشكل بل لعلّه يشتدّ بما اضطلع به الشّراح من الدور وبما رسّخه التراث من استعمال لـ«أرسطو، [هؤلاء الشّراح الذين بلغنا عملهم تنتظم طبقاتهم من القرن الثاني إلى القرن السادس (ولاسيما السادس)] وهم غالباً من الأفلاطونيين المحدثين المنشغلين بالجمع بين «أفلاطون، و«أرسطو»، ثم يأتي العرب، ثم «البيير الأكبر»، ثم «القديس توما». همّهم غريب عن التاريخ تماماً. وفي حين أنّ «أرسطو، قد حدّد موضعه تاريخياً بل "اخترع مفهوم التطور في الزمان" [ف. ياغر]، نجد أن التراث قد حشره في النسق. على ذلك اتفق الجميع بل حتى خصومه أفرطوا في المطارحات والنظريات

المنبئة عن كل قانون تطوري. إن «أرسطو»، كما يقول، هو "الوجه الكبير الأوحده للفلسفة والأدب القديم الذي لم يعرف إحياء [renaissance] قط"¹.

[215] 2. المعنى العام لتطور ما بعد الطبيعة عند «أرسطو»، [حسب «فرنار ياغر»]

إن «فرنار ياغر»، بعد «بونيتس»، والحق يقال، هو الذي حاول بشكل نسقي ابتداء تأويل لـ«أرسطو» بواسطة مفهوم "التطور" [وهو الذي تأثر كثيراً «غوته» Goethe؛ الشكل الذي يصدر عن تطور ما]. أما المعنى العام للمشروع فيتمثل في:

1. وجود أفلاطونية أولية ودائمة عند «أرسطو»؛

2. خروج تدريجي للأرسطية من البوتقة الأفلاطونية؛

ملحوظة: هذان الأمران متصلان بعضهما ببعض: أفلاطونية أولية وتطور عضوي.

ذلك أن «أرسطو» بلا تاريخ هو أيضاً «أرسطو» مضاد للأفلاطونية.

لقد تركز جهد «ف. ياغر» على نقطتين رئيسيتين:

- إعادة تركيب "«أرسطو» المفقود" لتحديد نقطة الانطلاق [وقد وصفنا هذا الوضع في الفقرة الأولى]؛

- العثور ضمن الهيكل النسقي على آثار الترتيبات المتعاقبة التي تمكن من همزة وصل بين "أفلاطونية" «أرسطو» و"أرسطيته".

لقد أفضى هذا الجهد في المقام الأول إلى استخراج "ميتافيزيقا أصلية" [Urmetaphysik]؟

أ. تطور مشكل الوجود

بمقدورنا أن نقول مباشرة، دون الدخول في تفاصيل استدلال «ف. ياغر»، ما لا يتعلق بالميتافيزيقا الأصلية والذي يهّم بحثنا عن معنى الوجود عند «أرسطو». وفي المقام الأول مجموعة مقالات Z-H-Q الزاي - الحاء

1 - «فرنار ياغر، المرجع نفسه، ص. 5

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

- الطاء، [216] وهي المجموعة التي تقارن نظرية الجوهر المحسوس أعني تصور الغاطسة في المادة.

أما القسم الثاني من هذه الدروس المخصصة لـ«أرسطو»، فستبين أنه هاهنا نقطة انطلاق الأنطولوجيا الأرسطية حقاً، ففي حين أن «أفلاطون» يبتدئ بمعاني اللغة يبتدئ «أرسطو» بالواقع في فرديته الفيزيائية إن لم يكن في تشخصه.

لقد أدرك «أرسطو» شيئاً فشيئاً أنّ نظرية الجواهر المادية والمدركة بإمكانها التوطئة لنظرية جديدة في الوجود والانخراط في البحث الفلسفي.

إنّ مشكل الوجود، قبل التعديل الذي استوجبه إدماج نظرية الجوهر (الزاي، الحاء، الطاء)، يتعلق بالنظر في مدى وجود واقع وراء الحس؛ هذا السؤال أفلاطونيّ في صياغته بالذات وهو يظل أفلاطونيا في إجابته إن أخذنا في الحسبان أن الثيولوجيا [فلكية كانت أم لا] أخذت مكان نظرية المثل. كذلك كانت الميتافيزيقا "ثيولوجيا" [بشكل أدق "ثيولوجيا فلكية"]. البحث عن الوجود يعني البحث عن وجود واحد [أو عن وجودات]. إنّ إدخال نظرية الجوهر ستعيد التوازن إلى معنى الوجود بتطعيم الفلسفة بكائنات حسية أصيلة. وفي الوقت نفسه فإن مفهوم الوجود سيستبعد إلى ما وراء التفرقة بين المحسوس وما فوق المحسوس، وستتحول الميتافيزيقا إلى أنطولوجيا. إنّ نقطة النهاية من وجهة النظر التاريخية هي إذاً ما كنا نعتبره نقطة البدء من وجهة النظر النسقية، أي النظرية الشهيرة في "المعاني المتعددة للوجود" (هـ: 2 - 4)، مقالة الهاء التي يغلب عليها مفهوم "الوجود من حيث هو وجود" المفصول بالجملة عن مفهوم الوجود الأسمى، فوق المحسوس. هاهنا يتوجب البحث عن التأليف الأخير والهش للأرسطية: [217] ضمن ضرب من "الفينومينولوجيا الأنطولوجية" حسب عبارة «ف. ياغر»؛ هذا الإيضاح للمعاني المتعددة التي يقال بحسبها الوجود هو الذي سيمكن من إدراج نظرية الجوهر في الفلسفة الأولى. فلذلك ندرك لم اتخذ المقطع هاء: 2 - 4، وهو "الرافع" لكامل كتاب ما بعد الطبيعة، هذا الموضع إثر المقدمة الكبرى

من مقالة الألف إلى الهاء 1، وقبل الجزء الرئيس المخصص للجوهر (الزاي، الحاء، الطاء).

كذلك تظهر قدرة هذه الأنطولوجيا الرئيسة على الهيمنة على كمالات التغير [حسب نظرية الجوهر] وعلى الفعل المحض للعقل الإلهي في الوقت نفسه "الذي تبقى ضمنه النظرية الأفلاطونية العتيقة في الصورة المتعالية وغير المادية ذات وضع ختامي ولم تعد تشغل مركز الاهتمام بعدها"¹. إننا ندرك خصوصية المنهج التكويني: فهو يعطي البحث مساراً مأسوياً ويوفر مفتاحاً لتوترات محجوبة ببراعة بين أنطولوجيا [نظرية الوجود من حيث هو وجود] وثنولوجيا [نظرية الوجود الأسمى].

ب. ما يدخل في هذه الميافيزيقا الأصلية

مقالة الألف: موجز لتاريخ الفلسفة يتضمن نقد المثل الأفلاطونية (الألف 9). لا يزال «أرسطو» يستعمل ضمير المتكلم "نحن" كما لو كان أفلاطونياً بعد. خلافاً لذلك فإن النقد الثاني للمثل (الميم 4 - 5) يشهد على قطيعة حاصلة حيث اللهجة أحد وأكثر تحقيراً. ومع ذلك فإن كتاب الألف الكبرى يظهر وقد قام بعدُ بجدد لحجج تم تمثينها من قبل.

فالموازاة مع كتاب "باري فيلوصوفياس" لافتة من جهة استعمال المنهج التكويني لتأسيس نظرية في "العلل".

[218] **مقالة الباء:** تضطلع بإعداد برنامج الفلسفة الأولى وقد سماها "العلم الذي نطلبه" ولا يعلن عن نظرية الجوهر المحسوس في مقالات Z, H, Q؛ إن المجموع Z, H, Q ليس تنفيذاً لمخطط مقالة الباء. إذ يتوجب بالأحرى البحث عن جواب السؤال الذي طرحته مقالة الباء في مقالة النون. ماهو هذا السؤال؟ إنه سؤال أفلاطوني: ماهي الوقائع الموجودة حقاً خارج الواقع المحسوس؟

1 - «ياغر»، المرجع نفسه، ص. 204 (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هل هي المثل الأفلاطونية؟ وإن لم تكن هي فما تكون؟ إن مقالة الباء تتبع طريقة طرح **المعضلات** وهي تصوغ منها أربعة حول طبيعة العلم المطلوب وإحدى عشرة حول محتواه. منهج المعضلات هذا مختلف تمام الاختلاف عن منهج «أفلاطون» من أجل أنه لا يفضح إحراجاً فعلياً وإنما هو إخراج مأسوي لاحق على اكتشاف الحل. وإذا فهي معضلات بيداغوجية صرفة.

مقالتنا الجيم والهاء 1: تجيب مقالة الهاء (ماعداء الهاء 2 - 4)¹ على المعضلات الأربع الأولى حول العلم الذي نطلبه.

(ملاحظة: لا تنتمي مقالة الدال إلى هذه السلسلة إذ هي معجم للحدود ينتمي إلى الأرسطية المكتملة بعد).

مقالة الكاف 1 - 8: وهي تؤلف في حد ذاتها مجموعاً صغيراً، إذ هو مختصر الباء والهاء، يشهد على طور الصياغة الأولى. وهو عظيم الفائدة للتحليل التكويني؛ يقول عنه «ف. ياغر»، إنه «بلّور صرف»²؛ إن نظرية [219] "معاني الوجود" (الهاء 2 - 4)، التي كان عليها أن تسمح بإدراج نظرية الجوهر المحسوس ضمن فلسفة لم تكن لتبحث في الأصل إلا عن جواهر غير محسوسة، لم يتم صوغها بعد. مقالة الكاف 8 (1064 - 1065) مثلت دور "الجسر" هذا بين المقدمة (الألف - الهاء 1) ونظرية الوجود فوق المحسوس [supra - sensible].

وإذا فما بعد الطبيعة في هذه الفترة ما تزال هي علم الأشياء غير المادية.

ملاحظة: يرى «ف. ياغر»، أنّ مقطع مقالة الكاف 1 - 8 متقدم على الباء والجيم والهاء 1، ومعاصر للميم 9 - 10؛ ونحن نسأل، تبعاً لذلك، هل يتضمن العلم المطلوب أم لا جواهر محسوسة (= إمّية)؛ مقالة الباء تتساءل إن كان

1 - وكما سنبين مما يلحق، تدل هذه الإحالة المعقدة بعض التعقيد على ما في كتاب الهاء من القطيعة في الفصل 1 والفصول واللاحقة 2-4، والتي تحتل مكاناً مخصوصاً في التطور.

2 - «ياغر»، المرجع نفسه، ص. 208 (AC).

بول ريكور

ثمة، فضلاً عن المحسوس، وجود فوق محسوس. فكذلك نمّر من "إما...أو" إلى "ليس فقط...بل".

ومع ذلك فمقالة الكاف توازن بعدُ بين معنيين لمابعد الطبيعة:

- الوجود من حيث هو وجود،

- الوجود من حيث هو غير متحرك، أزلي، متعال.

مقالة اللام: هي أيضاً [باستثناء الفصل 8 المتأخر كثيراً] عمل مستقل بنفسه يتضمن تلخيصاً كاملاً لفكر «أرسطو»، الأمر الذي يبقى نادراً بعض الشيء¹

مقالة الميم: 9: (1086 أ 21 وما يتبعها) - 10: تصدير صغير ملئ بالإشارات إلى مقالات الألف، الباء، والى مقالة النون.

[220] **مقالة النون:** ولعلها متصلة بالميم. وهذه المجموعة الميم 9 - 10 + النون، هي التي كان من الممكن تعويضها بالتصدير الأفضل الميم 1، وبالكتلة ميم 1 - 9 الأكمل من النون.

خاتمة:

1. إن المحصلة الرئيسية من المنهج التكويني إنما هي في وضع التوتر بين مفهومين لمابعد الطبيعة ضمن منظور تطوري:

- موضوع مابعد الطبيعة حسب المفهوم الأول يتميز عن موضوع الطبيعيات والرياضيات بكونه غير متحرك وأنه مستقل بنفسه (1026 أ 13)؛ وحينئذ فمابعد الطبيعة علم فوق العلوم الأخرى ولكنه مقارنٌ لها: إنها علم "الجنس الأشرف"، الوجود الأعلى، وباختصار فإن ما بعد الطبيعة هي الثيولوجيا.

- أما حسب المفهوم الثاني فإن مابعد الطبيعة هي علم الوجود من حيث هو وجود وكل العلوم تستقطع موضوعها بحسب منظور معين (من حيث هو في مادة أو من حيث هو قابل للقيس). إن القطيعة ليست قائمة بين المحسوس

1 - انظر نقد «مانسيون»، في «نوينز» Nuyens، مرجع مذكور ص. 26 (AC). [والعنوان الدقيق لكتاب «مانسيون» هو: *Introduction à la physique Aristotélicienne* وقد نشره l'Institut supérieur de philosophie في لوفان، 1913، وأعيد طبعه طبعة مزيّدة في 1987].

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وفوق المحسوس وإنما بين الوجود بما هو كذلك والوجود من وجهة نظر خاصة. فالميتافيزيقا هي أنطولوجيا أي نظرية عامة في الوجود وفي أنواعه. حينها يمكننا القول إن الفلسفة الأولى تتحرك من القطب الثيولوجي [الأكثر أفلاطونية] نحو القطب الأنطولوجي [الأكثر أرسطية].

2. إن منهج 'فرنار ياغر' لم يتعرض لنقد جدي لا في مبدئه ولا في معالمه الكبرى¹. فما وقع الاعتراض عليه هو الكرونولوجيا [221] لا المعنى العام للتطور؛ وهذا يكفي لبحثنا. لقد أبدينا اعتراضا على اعتبار الفلسفة النظرية متممة بالأساس إلى المرحلة الوسطى وعلى أن مرحلة النضج، حين الإشراف على اللوقيون، هي الأكثر اهتماما بالتجربة والثقافة. كذلك كنا، اعتراضا على 'فرنار ياغر'، أحرص على تقريب اكتمال مابعد الطبيعة من مرحلة النضج وخلافا لذلك على تقديم الأعمال المنطقية والطبيعية وتلك التي تخص التاريخ الطبيعي وتاريخ الثقافة. إن الرؤية التي تجعل 'أرسطو' سائرا من طور ميتافيزيقي إلى طور تجريبي هي نكته الاعتراض القصوى.

فإن كان ذلك كان السؤال المتعلق بالمضمون قائما كله على معرفة ما إن كانت التوترات التي كشف عنها المنهج التكويني ونشرها على مدى الزمان تناقضا هادما "لنسق" 'أرسطو'. وليس بوسع هذا السؤال أن يجد له حلا بواسطة المنهج التاريخي بل بفهم باطني للأثر ومناظرة للمشروع ولإنجازه.

لنعتبر هذا المشروع إذا كما: 1. يُطلب، بواسطة التاريخ (مقالة الألف)، 2. كما يتدرّم، بواسطة المنهج "المعضلي" (مقالة الباء)، 3. وكما يطرح على شاكلة برنامج (مقالتا الجيم والهاء 1).

1 - انظر ضمن 'نوينز'، مرجع مذكور ص. 17 - 25 ملخصا لتقديرات عمل 'ياغر'. (AC).

الفلسفة: قصدها وذاكرتها

ترجمة: محمد محبوب

لقد وضع ناشرو «أرسطو»، في رأس الميتافيزيقا، مقالة الألف الكبرى التي تمثل مدخلاً إلى الفلسفة بواسطة تاريخها. ويمكننا، نحن أيضاً، أن نبدأ هذا المبدأ، وذلك لأنه أولاً مبدأ لا شك مُزامن لكتاب *περί φιλοσοφίας*¹، وشاهدٌ على صورة قديمة كانت عليها الميتافيزيقا، ثم لأنه يبلغ ذروته في الفحص التقدي للأفلاطونية، وأخيراً لأنه يمكننا خاصّة من مباحثة ما هو معنى الفلسفة نفسه. وإنما بعين هذا المعنى يتّصل «أرسطو» بأفلاطون، رغم نقد الأفلاطونية. لذلك يمكننا القول إنّ نقد الأطروحات الأفلاطونية يتمّ داخل "قصد فلسفي" يظلّ أفلاطونيا بالأساس.

فمخطّط «أرسطو» نفسه في مقالة الألف ذو دلالة. ذلك أنّ «أرسطو» لا يُقبل على تاريخ الفلسفة إلاّ وقد شرع وجهته من قبل. فتاريخه للفلسفة ليس تاريخ مؤرّخ؛ إذ لا ينفصل تاريخ الفلسفة عن عين مشروعها. فهو مشروع يضع نفسه أولاً في مقام نضجه ثم يستنقذ من بعد ذلك نفسه من عين طفولته. [ولنلاحظ عرضاً، أنّ هذا الوضع يطرح كلّ معنى تاريخ الفلسفة الذي لا يمكنه إلا أن يكون عملاً فلسفياً].

[223] 1. القصد الفلسفي:

ثمة وحدة للغرض الفلسفي عند «أفلاطون» و«أرسطو». و[هذا الغرض] هو علم المبادئ والأسباب الأولى. فلا يجب التفريق بين الفصل الأول والفصل الثاني من كتاب الألف من الميتافيزيقا الذي يعرف ضمن نفس واحد العلم بأنه معرفة الأسباب، ويعرف "العلم الذي نبحت عنه" بأنه معرفة ما هو أولى ضمن نظام المبادئ والعلل.

"إنّ هدف نقاشنا الرّاهن هو أن نبين أنّ كلّ واحد منّا يعني بما يسميه حكمة ما يعالج الأسباب الأولى والمبادئ الأولى" [الألف، 1، 981ب27].

أ. القطيعة بين العملي والتّظري

يقفُ تقرّيطُ الفلسفة الذي يمثّل بداية مقالة الألف على أرضية التّرفّع الأفلاطونية بالأساس: المعرفة من أجل المعرفة. فأول كلمات الميتافيزيقا: "يرغبُ كلّ الناس بالطبع في المعرفة". وإنّ «أرسطو» ليجد هذه الغريزة حتى في الرؤية وفي فضول الرؤية. وإذا كان «أرسطو» يُجري أمره على ضرب من [عرض] نشأة العلم انطلاقاً من المحسوس [وهو، فيما يبدو، إجراء مناقض للأفلاطونية اعتبره بعضهم "نقداً غير مباشر للأفلاطونية التي يرجع العلم وموضوعه عندها إلى العالم المتعالي"، فإنّ هذه النّشأة هي انبجاس: فيختزل الحيوان في الصّور وفي الذّكريات: [224] "فهي [الحيوانات] لا تشارك إلا مشاركة هزيلة في المعرفة التجريبية، في حين يرتفع الجنس الإنساني إلى حدّ الفنّ والاستدلال". إنّ قطع مسافة هذه المستويات [إمبيريا، Τέχνη²، لوغسموس] ليس أبداً جينالوجيا للمنطق، ولكنه تعليم [jalonnement] خطّ انبجاس، لعله انبجاس متدرّج، إلا أنه بكلّ تأكيد انبجاس غير قابل للإرجاع في ديناميته: فالذكرى تتعصّد في التجربة [المشدودة إلى الـ ³Oti، ثم تتجاوز التجربة

1 - تريكو، [Tricot]، الميتافيزيقا، ص4، الهامش [يتعلق الأمر بترجمة ج. تريكو، الحاملة لشروحه وتعليقاته، باريس، فران، 1933، طبعة جديدة سنة 1953، وهي الترجمة التي يستشهد بها الدرس عموماً، ولكن دون التقيّد بها أحياناً].

2 - تُقرأ: تكفي.

3 - تُقرأ: هوي ("أنه"، بمعنى تجربة الكيان وإثباته، بخلاف dioti، "لماذا").

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

نفسها [متحوّلة] إلى تقنية بواسطة الحكم الذي صار بعدّ كلياً، ولكنّه [يظلّ] حبيس الممارسة؛ وأخيراً فإنّ العلم يتجاوز "التقنية" بواسطة معرفة السبب، معرفة "الديوتي". فالإحساس يظلّ صامتا حول اللّماذا؛ وأمّا العلم، وهو مزامن لتعليم، فيظهر لـ«أرسطو» وكأنه ثمرة زمن الفراغ وثمرّة الدهشة. لا بدّ أن نفهم الفهم الجيّد هذا الانقطاع المضاعف، وقت الفراغ والمناسبة السوسولوجية، إذا أمكن القول. "لقد كانت مصر مهد الفنون الرياضية، لأنهم كانوا يخصون طبقة الكهنوت بأوقات فراغ أكثر"، (الألف، 1، 918ب24). هكذا يبدو القسّيس رجل وقت الفراغ.

إنّ الدهشة، بما هي انفكاك عن الفعل ومهارة الفعل، وبما هي [حرية] التراجع [للملاحظة]، هي مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بسؤال لماذا؟. ليس ثمة ما هو أكثر أفلاطونية من هذا، ما دام الاندهاش يصدر عن «ثياتيتوس»¹ 155د¹. وإنما أفلاطونيا يردد «أرسطو»: "وفي الواقع، فإنّ الاندهاش هو الذي دفع، كما يدفع اليوم، أوائل المفكرين نحو التأمّلات الفلسفية" (الألف، 2، 982ب12، وما يليها حول دور المعضلة الذي سيشغل كامل مقالة الباء). [225] لذلك فإنّ «أرسطو» أكثر إحساساً بصدور العلم عن الأساطير منه بصدوره عن التقنيات [ضد «هيرودوتس» والمحدثين، أمثال «برغسون»]. "فالفيثوميثوس"، بوقت فراغه وبرده على الجهل الذي يعمقه الاندهاش، هو قريب "الفيثوسوفوس" [982ب17 - 20]. إنّ قطيعة الفراغ عن الاندهاش هي عين قطيعة العملي عن النظري.

ب. القطيعة بين الحرّي [libéral] والعبوديّ [servile]

تساوي هذه القطيعة الأولى هي نفسها قطيعة الحرّي والعبودي، وهي قطيعة سياسية [راجع الألف، 2، 982ب25 - 27]. ويجد المرء ثمة أيضاً القناعة بأنّ التفوق الحقيقي بين الناس تفوق ثقافي لا تفوق بالقوة أو بالمهارة. فالذي يثير "الإعجاب"، والذي يصير "متفوقاً" على الآخرين، والذي يعتبر "أكثر حكمة"، هو ذاك الذي

1 - في هذه العبارة شيء من الخرق. ففي هذا المقطع من ثياتيتوس نقراً ما يلي: "ليس للفلسفة من أصل غير إحساس الاندهاش" عن الترجمة الفرنسية: «شمبري»، GF-Flammarion، 1967، ص. 80.

يندهش والذي يعرف السبب. إن «أرسطو» يتنصر بكل بساطة بالإجماع الكلّي حول كرامة الحكمة بهذا المعنى؛ فيكفيها مؤونة أي دليل آخر.

ج. "الإلهي" و"الإنساني" يا فراط

لذلك كان "التطريُّ"، و"الليبراليُّ" ["الشريف"، "الرفيع"] هو بآخرة "الإلهي": "فالعلم الإلهي الأقصى هو كذلك الأرفع شرفاً، ووحده العلم الذي تحدّث عنه ينبغي له أن يكون، عن حقّين لا عن حق واحد، هو العلم الإلهي الأقصى؛ ذلك أنّ العلم الإلهي هو في آن العلم الذي لعلّه من الأفضل أن يكون للإله، والذي لعلّه يعالج الأشياء الإلهية" [الألف، 2، 983 أ 5 - 7]. سيلاحظ المرء تماهي موضوع الفلسفة مع الإله، أي مع الموجود الأول ["وفي متداول الرأي، فإنّ الإله هو سبب كلّ شيء، وهو موجود أول"]، وليس مع الوجود بما هو وجود: وهذا أيضاً يشهد على العلاقة مع «أفلاطون».

[226] وليس يمكن للمرء أن يكون أقرب من هذا إلى أفلاطون: فموافقات [harmoniques] "الإلهي" هي، كما عند أفلاطون، اللازميّة وكمال سكّون النفس التي تعرف [انظر كذلك كتاب النفس، 31، 407 أ 32 وما يليها]. وسنرى في نظرية العقل أن فعل التعقّل [pensée] لا تلحقه الحركة والضرورة. "فالعقل أشبه بسكّون وتوقّف منه بحركة، وكذلك شأن القياس. ومن جهة أخرى فليس من السعادة القصوى أن يكون الأمر صعباً أو قسرياً: فإذا كانت حركة النفس نقيض ماهيتها، فإنها ستحرّك على النقيض من طبيعتها". وجاء في السّماع الطّبيعي VII، 4، 247 ب 13: "إنّ العقل يعرف ويتعقّل بالسكّون والتوقّف". فنحن فعلاً إذاً على خط محاورّة مينون التي قارنت العلم بمعرفة "مكبّلة"، مختلفة عن "الظن" الذي لا يعرف الاستقرار كشأن تماثيل «ديدالوس».

2. الفلسفة وماضيها:

لتاريخ الفلسفة، كما يفهمه «أرسطو»، شرطان مسبقان. أولاً لأنها مسبوقة بوضع لمعنى الفلسفة أو قصدها: الفلسفة هي علم المبادئ الأولى والأسباب الأولى. وثانياً لأنها تفترض النّظرية الأرسطية المخصوصة، نظرية العلل الأربع:

فكتاب الميتافيزيقا يتمفصل هاهنا مع كتاب السماع الطبيعي ويفترضه: وهذه ملاحظة هامة، لأنّه إذا لم تكن نظرية الجوهر، في بلورتها الأولى إن لم يكن في شكلها النهائي، داخل الميتافيزيقا على نحو أصلي، فإنّ الميتافيزيقا نفترض على [227] الأقلّ المبادئ الأساسية للمعرفة الفيزيائية. فما هو انعكاس هذا الانشغال على إعادة البناء التاريخية التالية؟

لا تمثل مقالة الألف من الميتافيزيقا محاولة لقيس الفلسفات الأخرى بحسب إشكالياتها المخصوصة بها، وإنما بحسب إشكالية «أرسطو، [الميتافيزيقية والطبيعية]: وعلى نحو أدقّ، فإن «أرسطو، يستبعد أن تكون الفلسفات الأخرى قد طرحت مشكلا غير مشكله، لأنّ مشكله هو، إذا أمكن القول، المشكل بإطلاق. ومن ثمّ فإنّ الفلسفات السابقة لا يمكن أن تكون إلا انحرافات أو ترسّسات [ébauches] لفلسفة «أرسطو»: فإذا ما نقلناها إلى لغة «أرسطو»، لزمها أن تبدو بمثابة السهو عن علة من العلل، والاعتبار المركّز على علة أخرى، وباختصار بمثابة ضرب من عدم المطابقة لنسق العلل في كليته وفي عمارته. فلنعتبر أربعة أمثلة مختلفة من هذه المعالجة لمفكري الماضي.

أ. تبدو الفلسفة الإيونية، في الرطانة الأرسطية، اختزالا لكل العلل في "العلة المادية"، وأقنمة للمادة التي وقع رفعها إلى شيء في ذاته، في حين هي ليست في الواقع، أي في الفلسفة الأرسطية، إلا مجرد مضاف للصورة المعقولة. وفي داخل الفلسفة الإيونية، فإن تنوع الفلسفات يعود إلى تبادل المواقع بين هذا المبدأ المادي وذاك: الماء، الهواء، وإلى نقاش حول عدد المبادئ المادية: [هل هو] واحد؟ أو أربعة [إنبادقليس، Empédocle]؟ أم عدد لانهاية له [أناكساغورس، Anaxagore]؟ إنه لحقّا سرير «بروكروست» [lit de Procruste] لا تخرج منه الفلسفة الإيونية الكثيفة إلا منقوصة مبتورة.

ب. وأما تقدّم الفلسفة فسيكون على العكس من ذلك [بضرب من] "إكراه الحقيقة نفسها" [وكذلك جاء] قبل هذا الموضوع بقليل [228] "أنهم عند هذا الحدّ من مسيرهم قد سطرّ لهم الواقع نفسه طريقهم وحملهم

على بحث أعمق¹، أعني البحث عن "لماذا" [le pourquoi] التغير² التي لا تفسرها المادة. وإن «أناكساغورس»، وصاحبه النوس اللذين كان تحدث عنهما «أفلاطون» من قبل، في محاوره فيدون، ليشهد بهذا الإكراه. وهكذا فإن الحقيقة تشق لنفسها بنفسها طريقا عبر التاريخ، وليس التاريخ حدثا عارضا بقدر ما هو حدوث للحق. وهكذا يستطيع مؤرخ الفلسفة أن يحكي [ها] وأن ينقد [ها] في نفس الوقت. فظهر «أناكساغورس» الذي "نظم كل الأشياء" بواسطة "النوس"، وحيدا في حسه التسليم أمام هذين أسلافه [الألف، 3، 984ب18]. فالتاريخ ومنطق الأشياء متطابقان في هذا الحكم.

وإنما يتم هذا الحدوث نفسه بضرب من الاستشعار الغامض: فالفلاسفة الأول قد لامسوا الحق، مثلما يفعل في المنازلات الجنود المبتدؤون الذين يحملون [على منازليهم] في كل صوب، ويوجهون لهم ضربات كثيرة ما تكون صائبة يغير علم³ [الألف، 4، 985أ - 14 - 17]. فما يمكن العلم هكذا من حدوثه إنما هو إذا تفسير - فارز للأسباب (في معنى فك تلازمها). ويبدأ هذا التفسير - الفارز بالتمييز بين السبب المادي والسبب الصوري: من هنا الدلالة الاستثنائية لـ «أنادقليس»، ولـ «أناكساغورس» في نظر «أرسطو». وإن هذا يظهر لدى خاتمة مقالة الألف التي تستعيد، من تحت نقد «أفلاطون»، كامل حركة مقالة الألف [راجع الأسطر الإثني عشر الأولى من الألف 10].

ج. ولكن هذا الاصطفاف الذي لجميع الفلاسفة وراء إشكالية وحيدة، أي وراء "أيتولوجيا"، يبدو على قدر فريد من العسف في حالة الفيثاغوريين، [229] وهو أمر تزداد أهميته لاسيما وأن «أرسطو» يلحق «أفلاطون» بالفيثاغورية، إما بنسبته إليهم نسبة حقيقية، أو بمجرد الشبه بهم [الألف 6]. فـ «أرسطو» يقول صراحة إن فحص الفيثاغورية سيتم في الأفق الدقيق للبحث عن المبادئ: "لقد عالجتنا بمزيد من الدقة كل هذه النقاط في غير هذا الموضع. ولئن نحن عدنا إليها، فلنكي نتعلم من هؤلاء الفلاسفة أيضاً ما يضعونه مبادئ، وكيف تقع مبادئهم تحت العلل التي عدّنا" [الألف، 5، 986أ 12 - 15].

1 - الألف، 3، 984أ-18.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

سيحمل الفيثاغوريون إذا على الطبيعيين، "فَهُمْ أَيْضًا" [986أ 16 - 17] لا يعرفون غير العلة المادية: سيكون العدد ضرباً من السبب المادي، وما عدا ذلك سيكون "باتي كاي هِكْسَيْس" [تغييرات وأحوالاً] لهذه المادة. [ويحاول تحاوُّرُ الشَّرَاح أن يتبين ما إذا كانت العلة الفاعلة، أو ما تُحَسَّس ضبابياً من العلة الصورية، حسب عبارة «روس»، تدخل ضمن عنوان الـ"باتي كاي هِكْسَيْس"]. وعلى كلِّ حال، فإنَّه لممَّا يُشكِّل على المرء أن يوفِّق بين هذا التأويل الذي يلقي بالفيثاغورية إلى جهة الطبيعيين، وذاك الذي يجعل من الأعداد نماذج.

ولا يسلم «أرسطو» من حرج الشَّعور بأنَّه من العسير أن يستقدم إلى عين إشكاليته، إشكالية العلل الأربع، التمييزات الفيثاغورية: المحدود واللامحدود، الشفع والوتر، والواحد والكثير، واليمين واليسار، إلخ..، أي تضادات أساسية، يكون أحد حدودها مبدأ نظام، وكمال، ومبدأ حدٍّ، ويكون الحد الآخر مبدأ فوضى، ولا محدودية، ونقصان [راجع اعتراف الحرج في الألف، 5، 986ب 5-7]: "أما عن الكيفية التي يمكن بها إرجاعها إلى العلل التي تحدثنا عنها، فذلك ما لا يبدو أنَّ هؤلاء الفلاسفة قد نضدوه واضح التنضيد: ومع ذلك فإنَّه يبدو أنَّهم يرتبون عناصرهم تحت فكرة المادة، مادام الجوهر، عندهم، إنما تقوِّم من تلك العناصر من حيث هي [230] أجزاء محايدة لكل الأشياء".

د. وأشدَّ من ذلك إحراجاً لـ«أرسطو» حالة «برمانيدس»: فنفي الحركة والكثرة يلغي مشكل "المبدأ" و"السبب": لذلك لابدَّ من القول "إنَّ مجادلة نظرياتهم لا يمكنها بأيِّ حال أن تدخل في إطار فحوصنا الزَّاهن عن العلل" [الألف، 5، 986ب 13]. فبرمانيدس، لن يدخل ضمن الرسم الأرسطي للتاريخ، إلَّا بضرب من عدم الاتِّساق، أعني أنَّه سيدخله من "طريق الظنِّ" المعروفة التي تعيد إدخال تعدد المحسوس من جديد: وتلك لعمرى علامة عند «أرسطو» على "وطأة الوقائع" (الموضع نفسه، 986 ب 31)¹ التي سبق أن أوَّمانا إليها في خصوص نوس «أناكساغورس».

3. نقد الأفلاطونية:

أ. سؤال مسبق: ما الذي فهمه «أرسطو» في الأفلاطونية؟ فكامل نقده يبدو في الواقع محكوماً بعين قراءته لـ «أفلاطون». ولا بدّ [لذلك] من اعتبار الخاصيتين المواليتين:

- فالأفلاطونية التي يصورها «أرسطو» هي أولاً أفلاطونية دغمائية وساذجة، قد تكون هي فلسفة "العالم الخلفي" التي يستهزئ بها «نيتشه»؛ هي ضرب من شينائية [chosisme] الأفكار. وإنّ الكيفية التي يتمثل بها دوافع الأفلاطونية هي بعدد كيفية ذات طابع مخصوص [مقالتا الألف والباء]: فمنطلق «أفلاطون» هيرقليطي [عبر أستاذه «إقراطيلوس»]: "الأشياء المحسوسة هي دوماً في سيلان دائم فلا يمكنها أن تكون موضوعات للعلم". ويضيف «أرسطو» في موضع آخر¹ [231] "إن «أفلاطون» سيظل وفيًا لهذه النظرية". فـ «أفلاطون» هو الفيلسوف الذي يئس من حقيقة المحسوس، ولجأ، على حدّ عبارة فيدون، نحو "المثل". إنّه باختصار الفيلسوف الذي نشد الواقع الحقيقي في موضع آخر. ويمثل لقاء «سقراط» ثنائي الدوافع: فلقد علّم «سقراط» "التعريف" و"البحث عن الكلّي". ولكنّ "تكوينه الأولي"، [أعني تكوينه الهيرقليطي] قد تأدّى به إلى اعتبار أنّ "هذا الكلّي لا بدّ أن يوجد في وقائع من صنف غير الأشياء المحسوسة"² [الألف، 6، 987ب، 15 وما يليها].

ومن اللافت أن يكون الطلاق بين «أرسطو» و«أفلاطون» قد ارتسم بعد في هذا التأويل لدوافع الأفلاطونية. فـ «أفلاطون» قد يئس من الواقع المحسوس؛ أمّا «أرسطو» فقد راهن أو التزم بعكس ذلك: فثمة علّم ممكن بالأشياء المحسوسة؛ وإنما لذلك كان السماع الطبيعي منذ المقالة الأولى من الميتافيزيقا هو الذي يعير الميتافيزيقا أطر تفسيرها، أعني "العلل الأربع". إن هذا الرّهان المختلف هو عين ما يفسر عدم فهم «أرسطو». ذلك أن أنموذج

1 - هي نفس الجملة في الألف، 6، 987، أ، 33-34.

2 - لقد استعمل تريكو الذي يستشهد «ريكور» بترجمته على ما يبدو عبارة "êtres" (الموجودات) عوضاً من عبارة "الأشياء" (Métaphysique t. 1, Paris, Vrin, 1991, p.30) وهذه هي الطبعة المختصرة بالمقارنة مع الترجمة التي ظهرت أول مرة في 1933. ونذكر أن شواهد «ريكور» المأخوذة من تريكو ليست دائماً حرفية.

الوجود [existence]، إذا جاز أن نتكلّم هكذا، متموضع أصليا ضمن أبعاد مختلفة؛ فهو عند «أرسطو» قريب منا، وهو هنا. وهو، عند «أفلاطون»، هناك. ومذاك لم يعد يمكن أن يظهر «أفلاطون» إلا بمظهر الفيلسوف الذي أعطى المعقولات وجودا [existence] لا يليق بغير الأشياء، والذي أفرغ المحسوس من واقعه، بضرب من التخجيل الهيرقليطي كما سيقولون، لنقل الواقع "هناك".

وإنما بأشدّ التعابير سذاجة تصوّر الأفلاطونية، بتعابير كتلك التي كان «أفلاطون» نفسه [232] ينسبها إلى أصحاب الصور في محاوراة السفسطائي، أو إلى «سقراط» في محاوراة برمانيدس: المثل "مفارقة" للمحسوس، والأشياء المحسوسة "المشاركة بالاسم" تشارك فيها "بمحاكاة" شبيهة بمحاكاة الفيثاغوريين ["فلم يتغير" كما يقول «أرسطو»، "سوى الكلمة"]. ومن العجب أن يتأتّى لـ«أرسطو» أن يقول "إلا أنّ مشاركة المثل هذه أو محاكاتها، ما قد تكون طبيعتها؛ فذلك مبحث ظل بغير حسم" [الألف، 6، 987ب12 - 13]. هو عجيب إذا ما تذكرنا نقد مختلف التمثلات التصويرية للمشاركة في برمانيدس. وبالجملة، فقد ظن «أفلاطون» أن تلك التأويلات الغليظة للمشاركة هي مجرد كاركاتورات كان بإمكانه أن ينفك عنها؛ ولكن «أرسطو» وجد في هذا الكاريكاتور وجه «أفلاطون» الحقيقي.

- الملمح الثاني: لا يكفي أن الأفلاطونية تؤخذ في ملفوظها الأقلّ نقديّة والأكثر دغمائية، بل يقع إسقاطها على عين مستوى إشكالية تفسير الواقع المحسوس الأرسطية: أي «أفلاطون»، "ساعيا إلى إدراك أسباب الموجودات المحيطة بنا" [الألف، 8، 990ب1]. ولا ينبغي في الحقيقة أن نغفل عن أنّ هذا التقدير إنما يردّ على نحو جانبي في مقالة الألف التي يسيطر عليها منذ فصلها الثالث تعديد "الأسباب الأربعة"؛ كما يذكر الفصل السابع [ما بين "العرض" و"النقد"] مجدّداً بأنّه "لا أحد من بين أولئك الذين عالجوا مشكل السبب قد نصّ على ما لا يندرج ضمن الأسباب التي عدّناها في "السمع الطبيعي"..."¹ وبأنّ الأفلاطونية هي أكثر [الفلسفات] اقترابا من "المائية" [quiddité] ومن "الجوهر الصوري"؛ وأخيرا يختتم الفصل العاشر، بعد نقد «أفلاطون»، قائلاً: "أنّ الأسباب التي [233] عدّناها في السمع الطبيعي هي عين تلك التي بحث

عنها في ما يبدو كلّ الفلاسفة، وأنّه لا يمكننا، فيما خرج عن هذه، أن نسمّي غيرها، فذلك ما أظهرت بدايته الاعتبارات السابقة...".¹

ومن ثمّ، فإنّ "الفعل الفلسفي" الأفلاطوني يظل غير معروف. فإذا صحّ أنّ الإشكالية الأفلاطونية هي إشكالية إمكان المعنى، واللغة بآخرة، فإنه هذا المشكل يُردّ [est réduit] إلى مشكل «أرسطو»، وهو مشكل الواقع المحسوس منظورا إليه في الـ "ديوتي"، (في لماديته)، لا في حضوره الخام، في الـ Oti. إنّ هذا أمر مهمّ لفهم نقد «أفلاطون»: هو نقد لا يمكنه أن يتمثل في غير هذا: إظهار فشل أفلاطونية ساذجة في مواجهة الإشكالية الأرسطية.

ب. ومن ثمّ يمكننا ألا نمكث طويلا مع نقد «أفلاطون» هذا. فمن غير المؤكد أنه يمكننا أن نتظر منه ما كان ينتظره منه «روبان» [Robin] في كتابه "نظرية المثل والأعداد الأفلاطونية حسب أرسطو" [1908]، أعني الفصل بين إخبار «أرسطو» الأصيل عن «أفلاطون» وبين "ما يبدو مضافا لغاية مذهبية وشجارية [polémique]". فليس النقد هو الذي يقف في الحقيقة على أرض أرسطية، وإنما من قبل ذلك تأويل الأفلاطونية وتأويل قصدها الفلسفي الذي لها.

ويقدم «روبان»، على ثلاثة مفاصل، نقد المثل الأفلاطونية [بصرف النظر عن مناقشة ما بعد الرياضيات التي لعلّها كانت موضوع التعليم الشفوي لـ «أفلاطون»]:

1. افتراض الكلّيات
2. حُلف المشاركة
3. التحديد اللامتناهيك لحقل المثل.

[234] لا يتعلّق الأمرُ بأن نستأنف هذا الفحص المدرسي لحجاج هو نفسه مدرسيّ جدّا صادر عن «أرسطو»، إذ يردّ على أفلاطوني هو نفسه مدرسي جدّا.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ومن الأنفع كثيرا أن نحاول مباحثة الموارد الأرسطية المخصصة للنقد. وهكذا:

1. فإن نقد تشييء الكلّيات يفترض من ناحية أنّ الواقعية التي يخلعها «أفلاطون» على المثل هي نفس ما يعترف به «أرسطو» للجواهر الفردية. فتعالج المثل ساعتها كجواهر فردية: [ويكون] تحقيق الماهيات هو جوهرتها. ومن ناحية أخرى، فإنّ ما يسميه «أفلاطون» مثالا هو ما يسميه «أرسطو» إمّا "كليات" [universaux]، أو "مائيات" [quiddités]¹. وتستدعي هذه النقطة الثانية تفسيراً: فمن كلمة "الكليات" يقصد «أرسطو» تراتب الأجناس والأنواع طبقات لفكر رتّاب، وهي طبقات تتراوح من الأجناس الأعلى إلى الأنواع الأخط. ويتفق «أرسطو» مع «أفلاطون» للقول بأنه لا برهان ولا علم إلا بهذه الكليات [مقالة الباء، 4، 1999، 24 - 32]. ولكن الكلية خارجية وعارضة بالنظر إلى ماهية الشيء؛ وبعبارة أخرى فإنّ المحمول إذا ما تردّد على كثير من الحوامل [الفردية]، لم يكن ذلك مرسوماً في الماهية التي يمكنها مبدئياً أن تكون ماهية شيء واحد. فالكلية هي إذا عرض للشيء لا الشيء. ولكن هذه الحجة لا تفهم لمن لا يعرف أن الواقع عند «أرسطو» هو حامل الحمل لا المحمول. فليس الجوهر على وجه الدقة إلا ما لا يمكن حمله على غيره، ما لا يكون محمولاً أبداً، بل هو حاملٌ دوماً. هكذا يقع مؤشر الواقع على الشيء الذي يحدث له هذا الأمر أو ذاك. فتبدو الأفلاطونية ساعتها كضرب من المسيخ إذ تُعامل ضمنها الكليات كما لو كانت أفراداً منفصلة، وكما لو كانت [235] فرديات بدئية، في حين ليست هي إلا طبقات حمل [إسناد]. إنّ تنافر الكلّي والجوهر يجري من تحت التقد بأكمله [راجع الباء، 6، 1003، 7 - 13؛ الكاف، 2، 1060، ب، 21؛ الميم، 9، 1086 ب، 21؛ الميم، 9، 1086 ب، 32 - 35].

وبقي أنّ المثل ليست "أجناساً" كلية، وإنما هي عين مائة الأشياء. وفي لغة «أرسطو»، فإنّ المائة هي الـ *to ti ἢn einai* [توتّي آن أيناي]، أي حرفياً "ما كان [مُعطى] أن

1 - وهكذا خصّصنا الماهية لترجمة: essence والمائة لترجمة: quiddité. وتجدر الإشارة إلى معجم سهيل محسن افنان، الفلسفي التاريخي، بالعربية والفارسية، دار المشرق بيروت، 1969، ص. 276. وهو يثبت هذه الترجمة [المائة] للعبارة الأرسطية لدى كل من أسطاط، واسحق، وناعمة، والكندي، وغيرهم. وإنّا اعتمدناهما للتفريق بين كلمتين هما في الأصل مترادفتان. [م.م.]

يكون" [سنشرح العبارة نفسها لاحقاً¹، فلننجم على القصد بغير مداورة]. إن المائية هي الجملة الموحدة لعناصر التعريف، وهي مخصوص المعرف، وهي ما سيُسميه كامل التقليد الغربي "الماهية" أو "الطبيعة" التي للشيء، والتي نثر على شرحها في الميتافيزيقا، مقالة الزاي، 1031 أ². إن ما يجوهه «أفلاطون» بجعل التعريف "مفارقاً" هو في عبارة «أرسطو» الـ"تي أن أيّناي" الذي [236] يمثل ماهية المعرف ومائيته [«رويان»]. وإننا هاهنا لفني النقطة التي يعمل عندها «أفلاطون» و«أرسطو»، كلاهما فلسفة صورة أو فلسفة مثال، ولكن المعنى الذي يعطيه كلّ منهما للصورة يقصي المعنى الذي يعطيه الآخر لها. فالمثال الأفلاطوني أو الصورة هو وحدة دلالة، وحبّة معنى؛ وأمّا الصورة الأرسطية فمبدأ كيان، أو هي، إذا ما جاز لنا التعبير، وحدة كيان، وحبّة كيان. وهي منذ التعريف الأول للعلل الأربع في الألف 3، أول ما يسميه «أرسطو» من العلل الأربع تحت الاسمين المترادفين: أوسيا أيديكي [الجوهر الصوري]، أو "توتي أن أيّناي" [المائية].

إذا ما نقلنا المثال الأفلاطوني إلى اللغة الأرسطية، تمثل عيب الأفلاطونية في قطع "مائية الشيء عن الشيء نفسه" أي في رفع الصورة عن المادة، وهو ما لا معنى له، مادام الواقع هو المركب العيني من الصورة والمادة، وهو الفرد الذي هاهنا، في لامقسومية معناه وحضوره. وفي فلسفة فردية عينية أنموذجها هو الكائن العضوي، فإن الفرد الحي أو الصورة، لا يمكنها إلا أن تكون محايثة للمادة. أمّا تحقيقها على حدة فيعني أننا نعامل بمثابة الجوهر ما ليس سوى "طبيعة" الجوهر عيناها. إن مائية الشيء والشيء أمر

1 - فإذا ما أردنا أن نحصر العبارة عن قرب، نعين علينا أن نترجم مع «القديس توما» (De Ente et Essentia): quod quid erat esse. "ما كان أعطي لشيء ما أن يكونه" حسب «تريكو»

[La Métaphysique d'Aristote, traduction, introduction et commentaire, 2 vol., p. 23, n. 3.] أو ما لا يمكن للشيء ألا يكونه [«رافيسون»، Ravaisson]، تعريفه الكامل دوناً إحالة على هذا الأمر الخارجي أو العرضي: أن هذا المعنى هو أيضاً معنى شيء آخر. [ملاحظة: لِمَ استعمال الماضي في "تي هان أيّناي"؟ هل هو ماض فلسفي يفترض أننا "كنا نقول"؟ هل هو ماضي الدوام في الزمن الفائت؟ أم هو سبق الصورة على المركب؟ إنها ذكرى أدبية [طفت] من «أنتستانس» الذي كان يعترف اللوغوس على أنه "هو توتي أن، هي إستي، ديلون" δὸ τὸ τί ἦν ἐστὶ δῆλον. [بول ريكتور] وتعني ديلاس: "الواضح، البديهي، الجلي". ولكن الجملة ساعتها تصبح أقل قابلية للترجمة، أي تقريباً، إذا ما التصقنا بـ«تريكو» "Ce qu'il lui [au logos] était donné [d'être] était, en tant qu'il est" وفي الطبعة المختصرة لـ«أرسطو» Aristote, Métaphysique، ترجمة ج. تريكو، الجزء 1، المقالات من الألف إلى الزاي، فران 2000، يوجد الهامش في ص. 12.

2 - ييلور «أرسطو» تفسير المائية قبل كلّ شيء في الزاي 6. أما في الزاي 5، 1031 أ² فيتم الاعلان عنها فقط.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

واحد ضمن فلسفة الفردية العينية، في حين أنّ المثال والشيء أمران اثنان ضمن فلسفة للعلامات، فلسفة للكلام، فلسفة للتفكير بكلمات دالة.

ومذّاك فإنّ المثال الأفلاطوني لم يعد يمكنه أن يظهر بمثابة مضاعفة للواقع الحقيقي لا فائدة فيها ولا معنى. ذلك ما ستدركه مقالات الزاي والحاء والشاء، أعني المقالات المركزية حول الجوهر: فإنّ في الكيان الممتلئ والأصيل للأشياء كفاية. [راجع الزاي 6، 1031 أ 15 - 28؛ 1031 ب، 3 - 18؛ و1031 ب 31 - 1032 أ 2؛ الزاي 10، 1035 ب 27 - 31]. "إذا كانت الموجودات التي لا تُثبت لموجود آخر، وإنما هي موجودة بذاتها وأولى، [237] كائنة، فإن فيها كفاية، ولو لم توجد المثل... وينتج عن هذه الحجج أن كلّ موجود هو هو واحد مع مائته، وأنّ هذا التماهي لا يحصل بالعرض" [1031 ب 13-14 و19].

وهكذا فإنّ المثال المسقط على المستوى "الطبيعي" للأرسطية، يكون جنسا كلياً أخذ جوهرًا، ومائية رُفعت عن الشيء.

2. وكذلك فإنّ خلف المشاركة ليس اعتراضا يمكن أن يفهم في المطلق. ولا يمكن فهمه إلا انطلاقًا من فلسفة تقصي المشاركة بمحاثة الصّور لموادها¹.

3. وأمّا عن امتداد عالم المثل، وعن سكّانه، مثلما يقول «روس» في كتابه حول نظرية المثل عند أفلاطون، فإنّ أرسطو، يلجّ على صعوبتين تهماً مباشرة بحثنا الأنطولوجي.

فمن جهة أدّت أقنمة [hypostase] الكليات في جواهر، بدأفلاطون، إلى أن يُقصي عن غير حقّ بعض المثل ثمة مع ذلك علمٌ بها، من قبل مثل الأشياء الفردية، والأشياء الصناعية، ومثل النفي والعدم، ومثل الإضافات. وهو إقصاء لا مبرر له لأنه ثمة علم، في شكل حمل، بالحدود السلبية التي من نوع لا إنسان،

1 - وسنجد هذا الاحتجاج في «رويان»، Aristote, Paris, PUF, 1944، ص. 81 - 120 وهو المصدر الذي نحيل عليه هنا. («بول ريكور»).

وبالحدود المتضايقة من نوع المساوي، وحتى بالفرد الآيل إلى الفساد "الذي يبقى منه صورةٌ في الفكر".

وإن هذا النقد ليفاجئنا: أفلم تبحث الأفلاطونية من فيدون إلى السفسطائي في الإضافات تحت عنوان "تواصل الأجناس"، أولم تعطيها [238] أساساً هو مثال، ألا وهو مثال "الغير"؟ ونفس هذه الملاحظة يمكننا أن نبديها بخصوص الأنفاء. وإنّ «روبان» ليعترف بأنّ "أرسطو، يبدو، في ضوء تصريحاته هو، مؤؤلاً غير دقيق لنظرية «أفلاطون» حول الأنفاء. ومن غير المؤكد أن يكون «أفلاطون» قد جعل من الكاذب لوجوداً حقيقياً ومبدأً مثالياً. ولكنه من الممكن أن يكون، في معنى مختلف تمام الاختلاف عن هذا، قد أفسح مكاناً للوجود في عالم المثل، وأنّه رأى في اللاوجود مبدأً إيجابياً لوجود عالم للمثل. ومن الممكن كذلك من جهة أخرى، أن يكون قال إنّ اللاوجود لاشيء، وأنّه لما كان اللاوجود نفيًا لواقع المثل، فلا مكان له بين المثل. ولكن لعلّه كان ينبغي ألا تؤخذ تصريحاته معزولة عن بعضها البعض، وألاّ تؤول تأويلاً حرفياً¹. وكذلك "فإنّه مما يضعف احتمال، بالنظر إلى حجة $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ أن يكون «أفلاطون» قد أنكر وجود مثل للمتضايقات"³.

والحق أنّ «أرسطو» لا يُنصف ما كتّا أسميناه أنطولوجيا الدّرجة الثانية للأفلاطونية؛ ومع ذلك فإنّ «أفلاطون» هو أوّل من أراد تبرير "الموجودات" المثالية، فأدخل جدل مثال الوجود الذي يقوم بالتحديد على مثالي الإضافات والغير. أوليس الأمر بالأحرى أنّ الإضافات، بسبب من امتياز "الجوهر" ضمن نظرية المعاني المتعددة للوجود حسب «أرسطو»، تستبعد إلى الطرف الآخر من سلسلة المقولات؟ أوليس نحسّ الإضافات هذا ضمن [فلسفة] جوهرانية

1 - Robin, *Aristote*, id., p. 187 (AC).

2 - تقرأ: يروس هان.

3 - المرجع نفسه، ص. 189 (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هو الذي يسقطه «أرسطو» على فلسفة «أفلاطون» التي تم قبل ذلك ردها إلى جوهرانية مثل؟

[239] وفي مقابل ذلك فإنّ «أرسطو» يؤاخذ «أفلاطون» بأنه عالج كمثّل، أي، حسب رأيه، "ككليات"، و"أجناس"، الخير، والواحد والوجود. يتعين تقريب الحجة التي يدفع بها «أرسطو» ضد مثال الخير من النقد الموجه إلى هذا المثال في المقالة الأولى من الأخلاق النيقوماخية [1096أ، 17 - 23؛ 1096ب، 8 - 25]¹. فلا يمكن أن يكون الخير "بذاته"، إذ لا وجود لخير يشمل الخيور المطابقة لمختلف أجناس الحياة: اللذات، والشرف، والتعقل، والتأمل. هكذا يمحى الخيط الرفيع الذي ربط به «أفلاطون» بين الرؤية والقصد في محاوره الجمهورية VI و VII. ويظهر معنى النقد الأرسطي بوضوح في حالة الواحد والوجود: فهما مبدآن عند الأفلاطونيين لأنهما قابلان للإسناد على أرفع درجة. ولكن المحمولات الأكثر كلية هي على وجه الدقة أبعدا عن الواقع، وعن الجوهر، وهي بالتالي عن الأعسر أقمتة. بل إنه ليسك في كونهما من "الأجناس" [أي من الكليات، والمثّل]. فإذا ما ابتدأنا بالوجود، كان "يقال على معان عدة"؛ وربما قبلنا أن تكون هذه المعاني العدة التي تبلورت في نظرية المقولات "أجناسا": الجوهر [الوجود شيء موجود]، الكيفية [وهي توجد لأنها تخصص كيفية الشيء الموجود]، إلخ. وهكذا يتوزع المثال المزعوم للوجود بحسب المقولات. وأمّا الواحد فيتنوع بالتوازي مع الوجود؛ الواحد هو واحد وجود، في معنى جوهر واحد، وكيفية واحدة؛ وإنما رأسا تكون كلّ واحدة من المقولات وجودا أو واحد وجود، دون أن يتعين عليها أن تشارك في "الجنسين" المزعومين، جنسي الوجود والواحد.

وهكذا تُقطع الأفلاطونية عن قصدها نحو الخير الذي جذّرت محاوره فيلبس في مثال الواحد، [240] وعن جدلها الأنطولوجي ذي الدرجة الثانية. ويمكن للمرء أن يأسف لغياب الفهم والتعاطف مع آثار كمحاوره

1 - "الأخلاق النيقوماخية": الأظهر أن هذا العنوان آت من «بول فستوجيار» في دراسته المعنونة: اللذة (Le Plaisir) (حول "Ethique Nicomachéenne" VII، 11-14 وكذلك X، 1-5)، باريس، فران، 1939.

بول ريكتور

السفسطائي، وفيلابس عند فيلسوف عايش معلمه عشرين عاما. أفليس جدل أجناس الوجود في السفسطائي من عين شريان [veine] نظرية الوجود بما هو وجود، ونظرية المقولات، المرتبطتين فيما بينهما برابطة تماثلية تتراوح بين الاشتراك في الاسم [homonymie] والتواطؤ [synonymie]؟ إن «أرسطو، مبهور العينين في كلّ هذا بقناعته بأنّ الواقع هو من جهة حوامل الإسناد، وأنّ الأفلاطونية تتلخص بالجملة في أقنمة واسعة لمحمولات الإثبات. وساعتها يتعين على كامل الأفلاطونية أن تمرّ من هذا الاستعراض: لن يكون فيها من شيء غير محمولات، وأجناس، وكلّيات، نُصِّبت جواهر. هكذا "تُرَدُّ" أنطولوجيا الدرجة الثانية بأكملها بمرسوم الإدانة هذا.

الفلسفة و"إحراجاتها"

ترجمة: محمد بن ساسي

كان القدماء يرون في مقالة الباء البداية الحقيقية للميتافيزيقا، وفي مقالة الألف الكبرى مجرد توطئة تاريخية. وفي الواقع، فإن المقالتين هما كالجسم الواحد؛ إن اندهاش مقالة الألف الكبرى هو الذي يحرر في صيغة "شكوك"¹. وكان «أفلاطون» يربط بين عبارتي $\alpha\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ ² وأبوري بمعنى أن نكون محرجين وأن نبحت، و«أرسطو» نفسه يشبه حالة الأبوري بحالة الإنسان المقيّد. و«أفلاطون» بحالة الإنسان الخدر [المصاب بالخدر في رجليه]. وكان تحول الاندهاش إلى شك وإحراج قد أعدّ من جهة أخرى بتلمسات مقالة الألف الكبرى، هذه المقالة التي كانت بمثابة التحقيق عن الحقيقة عبر التاريخ.

لماذا لا تتبع الميتافيزيقا مسار المنهج الصارم للقياسيات³ بل تتبع طريقة عرض الصعوبات وتحليل الإحراجات [ومن ها هنا جاءت عبارة الديابوريماتيقا: *diaporématique*، حرفياً بمعنى "البحث عن السبيل عبر الصعوبات"]؟ رغم

1 - «أوينس»، مرجع مذكور، ص. 116، (AC)

2 - تقرأ: أبورؤو

3 - كلمة "Sylloptique" غير معروفة، ولعلّها خطأ، نستطيع أن نخمن أن الأمر يتعلق بـ "Syllogistique"، علم القوانين المنطقية للبيانات، و«أرسطو» مؤسسه بها يجعله يعتبر في أصل المنطق الصوري.

أن هذا المنهج هو المنهج الأقل صرامة ويتعلق بالنمط الأقل نبلا من أنماط البرهان وهو ذلك الذي يسميه «أرسطو، جدليا، [242] معطيا لهذه العبارة المعنى السلبي المتمثل في مقارنة المقالات المتناقضة.

وإذا كان على الميتافيزيقا أن تنهج هذا النهج الجدلي، فإن ذلك يُردّ إلى أنه لا يوجد شيء قبلها يمكن أن يُحلل ويمكن أن تستنبط منه القضايا الأولى للفلسفة. وعلى هذا الأساس يوجد نوع من التقارب بين الأول وبين الديالكتيكا رغم كونها تحتل المرتبة الأدنى في نظام البرهان، ولذلك بقي استخلاص مبحث الفلسفة الأولى عن طريق التاريخ من ناحية أولى، وعن طريق الشك من ناحية ثانية، هو السبيل الوحيد. وفي الحقيقة فإن المبادئ التي طرحها منذ الألف الكبرى والتي تتعلق بالأسباب الأربعة هي موضوع الإشكال ويمكن استعادتها بشكل ما عن طريق النقيضة في صلب الآراء العامة [يشدد «فرنار ياغر، على جوّها الأفلاطوني "إنها مسائل تقع في مجال ما فوق المحسوس"، وعلى أرضية أزمة الأفلاطونية المتعلقة بطبيعة عالم ما فوق المحسوس. وسنرى في خاتمة هذه الفقرة حقيقة ذلك]. "لا تحلّ مقالة الباء عقدة العقد" إلا أن تعيين إحداثيات العقد هو بعدُ إشارة إلى الطريقة التي ستحل بها.

تقدم مقالة الباء أربعة عشرة "شكا"، وإن طريقة تقديمها هي طريقة مدرسية متحذقة. ولا يتعلق الأمر هنا باستعراضها جميعا، سنقتصر على الإشارة إلى الشكوك الأربعة الأولى، وليس ذلك على سبيل المثال فقط، وإنما لأنها هي المبحث الموجه لمقالاتي الجيم والهاء¹. وهما المقالتان اللتان سنهتم بهما في هذا الفصل، وسنحاول، خاصة، فهم وظيفة هذه الشكوك.

1. الشكوك الأربعة الأولى:

إن مركز هذه الشكوك هو صعوبة التفكير في أنّ الأسباب عددها أربعة. وسنرى أنّ [243] الإجابة ستقدّم بعبارة "من جهة ما هو وجود" [on]، باعتبارها قاعدة لعلم واحد موحد.

الشك الأول:

إن كان ثمة أربعة أسباب وأربعة أبعاد للبحث فكيف يمكن أن يوجد علم واحد؟ ألا يمكن أن ترتب تحت جنس واحد بصفاتها نقائض؟ [وذلك بموجب المثل الذي يقول إنّ للنقائض علماً واحداً] إلا أنّ الأسباب ليست نقائض.

ويضيف «أرسطو» أنه إذا كانت بعض الموجودات مثل الموجودات الثابتة¹ لا تدخل ضمن الأسباب كلها [فليس لها في الحقيقة سبب فاعل ولا غائي]، فإن علماً واحداً غير ممكن الوجود. إنه يعني بذلك أنه إذا كان ثمة موجود لا يندرج تحت واحد من الأسئلة الأربع، فإنه لا ينتمي إلى سؤال الموجود من جهة ما هو موجود، إن علم الموجود يجب أن يكون علم الموجودات كلها. ولا يمكن لهذا الشك أن يحلّ إلا أن يشمل علم الموجود بما هو موجود الأشياء المحسوسة أيضاً ويتخلص من الإطار الأفلاطوني للموجود الثابت، وذلك لأن الشك لا يمكنه أن يفترض إمكانية العثور على السببية الفاعلة والغائية في الموجودات الثابتة.

هل يقال حينئذ بوجود أربعة علوم؟ ولكنّ كلّ واحد منها له جدارة تسمح له بأن يدعي السيادة: [244] فمن السيادة والجدارة على حدّ السواء معرفة الغاية أو الصورة أو السبب الفاعل، لقد شدّد «أرسطو» على أن «الجوهر الصوري» هو «المعلوم الأسمى» (الباء 2، 996 ب 13-16)². ويبدو أنه يلمح بذلك إلى أن الفلسفة الأولى ستشتغل على ردّ الأسباب الأخرى إلى الصورة، بل يمكن أن نرى هاهنا أولية الجوهر في سلسلة ما يقال عليه الموجود أو المقولات. فهاهنا

1 - لاحظ المثال الأفلاطوني في الموجودات الثابتة والخير في ذاته، فإننا لا نقول حتى إنها تفتقر إلى المادة بل إلى العلة الفاعلة والعلة الغائية - لأن الكبير / الصغير = مادة عند الأفلاطونيين. إن الأطروحة المضادة القائلة بالأشياء الحسية والأشياء ما فوق الحسية، وهي مقالة أفلاطونية جداً، هي أطروحة تحضر حضوراً دائماً في هذا النص. وفي هذا المعنى فإن العلم بالمبحوث عنه [المطلوب] يعادل علم الموجود الثابت، وهذا العلم هو الذي لا يستعمل الأسباب كلها. وعلى هذا الأساس يتأرجح الشك بين التصورين: التصور الأفلاطوني للموجود الحقيقي [أنتوس أن] والتصور الأرسطي للموجود من جهة ما هو موجود. («بول ريكور»).

2 - الإحالة الواردة في الدرس غير دقيقة (وقد أصلحناها).

بعدُ تفترض المعرفة بواسطة الأيناي¹ (سطر 16) نظرية المقولات: إن المقولة الأولى (الأوسيا، أو الجوهر) هي التي تلتقي هاهنا مع السبب الفاعل. وعندئذ يكون ردّ كلّ أنماط الموجود إلى الأوسيا مرسوما رسماً أولياً هاهنا.

الخلاصة: وهكذا فإن الإحراج ينشأ عن القناعة الحاصلة في مقالة الألف الكبرى بأن الحكمة تتعلق بالأسباب الأربعة. وينشأ عن ذلك نوع من الاحتكاك بين تصور مازال أفلاطونيا يعتبر الحكمة علماً للموجود الثابت [ويقصي السبين الفاعل والغائي] وبين معاني أكثر اختصاصاً بالأرسطية (علم أشياء مختلفة تساوي علم النقائض أي ثلاثة على أربعة أسباب لها الحق الكامل لإقامة علم الحكمة). ويوجد هاهنا سهم يتجه إلى ردّ "السبب" و"الموجود" إلى "الأوسيا" بمعنى الصورة.

الشك الثاني:

سينبثق التقابل [بين الأسباب الأربعة] من خارج الصراع بين علم الأسباب في جملته وعلم "مبادئ البرهان" بمعنى البديهيات أو اللامبرهات، لا من داخله.

والمهم هو أنّ نصّ التعبير عن الشك يلخّص [245] الأسباب الأربعة في "الأوسيا" (انظر: 946 ب 31) ويسمّي علم الأسباب الأربعة علم "الأوسيا". ومن هاهنا الشك: هل سيقال بوجود عدة علوم للبديهيات ذاتها على قدر ما يوجد من علوم؟² إنّ أصل هذا الشك يأتي من عدم تبين لمن ستكون الأولوية للامبرهات أم للجوهر؟

الخلاصة: هي أنه من صلب المنطق الأرسطي ذاته تولد الصعوبة: ما دامت البديهيات المشتركة تكوّن عالماً أسمى، وأنّ الحل الذي وقع الإيماء إليه في 997 أ 14 سيكون أن لا وجود لعلم البديهيات من جهة ما هي كذلك: فالردّ إلى "الأوسيا" سيوفر في الوقت ذاته جذر كلّ كلية: لن يكون علم البديهيات لا علماً صانعاً للحدود [هورستيكي *définissante*] بما أنها مباشرة، ولا برهانيا [apodeiktike] مخافة ردها وما يتبعها إلى جنس واحد.

1 - أيناي: الصيغة غير المصرفة لفعل "الوجود".

2 - هكذا وردت في الدرس يفهم من ذلك: "هل سيقال بوجود علوم على قدر البديهيات" أو "بديهيات على قدر العلوم".

الشك الثالث:

هل توجد أصناف مختلفة "للأوسيائي"¹؟ وحينئذ كيف يمكن أن يوجد علم واحد؟

من المتفق عليه إذاً أنّ "العلم المبحوث عنه" هو "علم الأوسيا".

ملاحظة: ينشأ الشك من أن "الأوسيا" يتم تناولها من جهة ما هي جنس، ويتمثل الحل في رد كلّ الجواهر إلى نمط بدائي من "الأوسيا"، إلا أن ذلك سيكون عن طريق لا جنسي، وذلك تبعاً لِنِسَالَةٍ مختلفة عن خضوع الأنواع للجنس.

يجد هذا الشكّ حله في الفصل الثاني من الجيم، وفي الهاء 1. وهكذا ليس الكلّي، والصورة، والسبب والموجود هي ما يردّ إلى "الأوسيا" فقط حسب مقالة الألف الكبرى، [246] بل إنّ "الأوسيا" ذاتها تردّ إلى داخل دوائرها الخاصة، إلى مثال بدائي، هو مثال الجوهر بامتياز.

الشك الرابع:

هل علم "الأوسيائي" هو علم الأعراض أيضاً؟ يفترض الحجاج أن الماهية [تي إستي] متماهية مع الجوهر. فيصدر هذا الشك عن تصور العلم البرهاني علماً لأعراض "per se" الجوهر وليس للجوهر ذاته، وهو الذي لا يمكن أن يُحمَل إذا ما اعتبرناه من جهة ما هو "تي أستي".

توجد في الخلفية صعوبات "المشاركة" حسب محاورتي البرمانيدس والسفسطائي. وسيبقى علينا ربط الأعراض بالجوهر بواسطة نظرية المقولات أو نظرية الأنحاء المتعددة التي يقال عليها الموجود، وبناء علم للجوهر يشمل البرهنة على الأعراض وبالتالي "الصور" بالمعنى الأفلاطوني.

خاتمة تتعلق بالشكوك الأربعة الأولى:

هل يمكن رد هذه الشكوك إلى مسألة معرفة ما إذا كان "العلم الذي نبحت عنه" هو علم واحد ومستقل؟ [ناتورب، Natorp، ياغر]، إن ما هو محل إشكال هو رهان هذا العلم، أنه "الموجود من جهة ما هو موجود"، مفتاح

1 - أوسيائي: في اليونانية جمع أوسيا، وإذاً الجواهر.

المشكل الميتافيزيقي وحله. إلا أن هذا الزّهان لا يظهر بصورة واضحة، لأن «أرسطو» لا ينطلق من لا شيء بل من افتراضات متعددة المصادر.

يبدو «أرسطو» في هذه الشكوك الأربعة الأولى محرجا بالأفلاطونية في جانب، ويتصوراته المنطقية أو الفيزيائية الخاصة في جانب آخر. وإذا فإن القضية تتعلق في آن بقيمة هذا "العلم" وموضوعه دون أن نستطيع التمييز بين المستويين.

[247] 2. وظيفة الشكوك

1. الإحالة على نوع من المستمعين

هل حققت الشكوك هدفها المتمثل في تعيين "العقد" التي يصطدم بها العقل؟ نعم، إذا ما اعتبرنا أن التفكير ينطلق من أشياء مألوفة عند صنف من "المستمعين" هم "مستمعو" اللوقيون، هؤلاء الذين هم على بينة في الوقت ذاته من الأفلاطونية ومن خلفيات المنطق والفيزياء الأرسطيين، وكامل خلفيات النظريات الفيزيائية المتداولة. وتسمح مقالة الباء بجرّد "أوليات" الأنطولوجيا الأرسطية هذه وتعرض هذه الأوليات هنا من وجهة نظر العوائق المتعلقة بفهم الأسباب الأربعة. فبحصر هذه العوائق تتبين "العقد"، وترسم الخطوط الإجمالية "لحلّها"، صحيح أن التصورات الأكثر غرابة عن الأرسطية يعاد تأويلها بلغة الفيزياء والمنطق الأرسطيين، وأن تيارا كاملا يمتد من «هيرقليطس» [في النظام الفيزيائي] إلى «بروتاغوراس» و«أنتيستانس» [في النظام المنطقي] يظل غائبا [فلا يبرر «أرسطو» مبدأ عدم التناقض إلا بعد حلّ الشكوك على البديهيّات، حين كان يجب اعتبار هذا المبدأ العائق الأول]. ولكنّ "المستمعين" لا يتدّبون من هذه الجهة.

2. الإحالة على الأسباب الأربعة

لا ينبغي إذاً أن نرى في كتاب الباء نقاش المسائل الرئيسية للفلسفة الأولى، بل ما يتعلق بالأسباب الأربعة في علاقة بنوعية مخصوصة من المستمعين. ولا تنشأ الاعتراضات بطريقة نسقية بل في سياق تاريخي محدد تحديدا جيدا، ويتعلق بالعوائق الخاصة بالإثبات التجريبي للأسباب. وفي المقابل [248] يجب أن لا نردّ الخلفية النظرية، مثلما يفعل ذلك «ياغر» إلى "أزمة النظرية الأفلاطونية". ان وجهة النظر الأفلاطونية هي أحد العوائق اللهم إلا أن نسمي أفلاطونية كلّ

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المشاكل المشتركة بينه وبين كامل المأثور السابق عليه. ولكنها مشاكل خاصة بالأرسطية على وجه الخصوص في فيزيائها ومنطقها: فالأسباب هي بعدُ أسباب الأشياء الحسية [انظر الأمثلة، السرير، البيت، العناصر الأربعة، «سقراط»؛ أمّا المثل فلا تحضر فيها إلا من جهة ما هي "طبائع حسية"، يضاف إليها خاصية الأبدية. والخاصيات الرياضية لا تنفصل عن الأجسام].

3. لا وجود لإحالة واحدة على حلّ

لا يمكن حتى أن نقدّر مجرد تقدير المسائل المسماة بصورة أساسية ميتافيزيقية في مقالة اللام، ودون ذلك حلولها. إنها مسائل لا تتجاوز مشروع موضوعة عوائق فهم الأسباب الأربعة، التي تمت إقامتها بصورة تجريبية من جهة ما هي المشاكل المبحوث عنها بواسطة الحكمة. وبهذا المعنى فهي تكثيف للاندهاش الأصلي. وفي الحقيقة لا وجود لبرهان ممكن عما هو أولي. وتبعاً لذلك فقد يتعين أن نتحرى المقارعة "الجدلية" للآراء، علماً وأن آراء الآخرين إنما تستخدم في رفع الاندهاش إلى درجة الشك.

4. المكانة المركزية للجوهر

إنّ السبب الصّوري هو المطلوب في نهاية الطريق. ويحافظ هذا السبب ذاته على معنى مقالة الألف الكبرى حيث هو، بعد، الموضوع الأخير للحمل ولتغير الأعراض. وبالإضافة إلى ذلك فإن المائبة تبدو متطابقة معها، وليس الكوني بمعنى الجنس والنوع، لأنّ المائبة¹ هي الشيء كذا، غير أن مقالة الباء لا تدفع بالتحليل إلى أبعد من ذلك.

1 - اقترحتنا توحيد ترجمة مصطلح quiddité إلى مائية، رغم أنّ المترجم هاهنا يقترح "الإثنية" (راجع أعلاه الهامش 1، ص. 234 من التقييم الفرنسي الأصلي) (م.م.).

موضوع "الفلسفة الأولى"

1. مقالة الجيم 1 تطرح سؤال الوجود من حيث هو وجود طرحا غير ممهد

تبدأ مقالة الجيم من الميتافيزيقا بتصريح غير ممهد "يوجد علم يدرس الوجود من جهة ما هو وجود والصفات المتعلقة به جوهريا". لا نبرهن على وجود مثل هذا العلم. هذه واقعة. وما سنبرهن عليه هو عدم قابلية هذا العلم الرد إلى أي علم آخر. "إن هذا العلم لا يلتبس مع أي علم من العلوم المسماة جزئية لأنه لا واحد من هذه العلوم يتناول بصورة عامة الوجود من حيث هو وجود. إنها تقتطع قسما من الوجود وتدرس صفات هذا القسم فقط، هذا هو حال العلوم الرياضية". [ملاحظة: يجب أن لا نتعلق كثيرا بعبارة قسم الذي يوحي بالاقطاع الجهوي في ميدان مشترك، وسنرى أن هذا المعنى "الامتدادي" ليس هو المعنى السليم).

تفترض الحجة إذا موضوع الموجود من حيث هو موجود متفق عليه، وتقيم البرهان على أنه يجب أن يكون موضوع علم ما، وإلا فإنه سيقتي مجهولا. وإن الإشارة الوحيدة، والمبهمة من جهة أخرى، التي يحتويها هذا الفصل الأول الوجيز والملغز هي تلك التي تربط هذا التصريح المتعلق بالموجود من جهة ما هو كذلك، بتاريخ الفلسفة من مقالة الألف الكبرى: [250] "بما أننا نبحث عن المبادئ الأولى وعن الأسباب العليا...". وتدعم هذه الإشارة بمثال من مقالة الألف الكبرى: لقد بحث الطبيعيون عن عناصر الأشياء من جهة المادة، وقد رموا، هم على الأقل، رمية صائبة، بالتركيز على "المبادئ الأولى".

يجب إذاً أن نصنع مع الموجود بما هو موجود ما صنعوه في الاتجاه المحدد "للعناصر". لا يوجد إذاً أي برهان يتعلق بموضوع الميتافيزيقا، وسنرى بعد حين لماذا كان ذلك كذلك. نحن نقف على أرضية استخلاصات مقالة الألف الكبرى المبنية بناءً تجريبيًا، بمعنى أن علم الموجود من حيث هو موجود كان، في الواقع، دائماً بصدد الإنجاز عند المفكرين الأوائل، وأن «أرسطو» سيعمد إلى الكشف عنه فقط. [انظر عبارة "نحن أيضاً"]. إنَّ إمكان هذا العلم يُبحث عنه انطلاقاً من وجوده الفعلي.

فما معنى الوجود من حيث هو وجود إذاً؟

إذا ما نحن وقفنا عند الظاهر البسيط لهذه العبارة لفتنا أولاً تعويض عبارة الأنطوس أن الأفلاطونية بعبارة أي أن: من جهة ما هو [en tant que] وليس على الحقيقة [véritablement]. لم تعد الميتافيزيقا تتعلق بما هو على الحقيقة وجود بل بالوجود من جهة ما هو وجود. صحيح أنه بالإضافة إلى هذه العبارة الأولى توجد عبارتان أخريان في النص المذكور أعلاه:

- الوجود من جهة ما هو وجود "وما ينتمي إليه أساساً" [per se]

- لا واحد من العلوم الجزئية يتناول الوجود من جهة ما هو وجود تناولاً عاماً [كلياً] [في ما يتعلق بترابط هذه الأطراف الثلاثة انظر التحليلات الثانية I، 4، 73 ب، 26 و 74 أ 3].

[251] لعل مفهومي الضرورة والكلية مايزالان يحملان جرساً أفلاطونياً، إلا أن الغرض الموجّه هو "من جهة ما هو". وستفهم العبارة إذا ما اعتبرنا أن منطلق «أرسطو» لم يعد الدلالات في ذاتها، اللوغوي، بل الأشياء الفردية. فما سيُدرس هو وجود هذه الأشياء من جهة ما هي موجودات وليس الموجودات الحقيقية، اللوغوي، في مقابل الموجودات الظاهرة. وإذا ما واصلنا الحديث عن الكلية والضرورة فلا يعني ذلك كلية المثل وضرورتها بل هو جانب كلية وجود هذه الأشياء التي هي هنا، وضرورتها. وإننا ندرك بعدد، الرابط مع "لّي أن أياني" لمقالة الألف الكبرى الذي يشير فعلاً إلى ماهية ما يكون وليس الماهية من جهة ما هي كيان. كما ندرك الرابط مع οὐσία التي نترجمها ترجمة سيئة بالجواهر [substance] والتي تعني بصورة خاصة

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

"موجودية" [étance] الأشياء. لقد هيأت مقالة الألف الكبرى لهذه السلسلة من التكافؤات: موجودية، صورة، (يقول أرسطو، οὐσία εἰδητική، بمعنى الموجودية الصورية) الوجود. ويهتم هذا الفصل بادراك مبدأ هذا التسلسل.

ولنقل الآن إن "الحكمة" تتماهى مع مسألة: ما معنى يكون ويوجد، بالنسبة إلى عين هذا الذي يوجد وقبل كل شيء بالنسبة إلى الأفراد؟ إن كلفة وجود الموجودات ذاتها هي محلّ السؤال هنا، بمعزل عن اختلافات الطبائع. سنفكر في كلّ ما يوجد، فقط من جهة ما هو كائن. ونحن بهذا لم نهمل حدّ الحكمة بما هي بحث عن الأسباب الأولى، والمبادئ الأولى. وإنما تعرفنا فقط في مسألة الوجود مسألة المبدأ، كما تشير إلى ذلك الكلمات الأخيرة من آخر الفصل الأول من المقالة.

[252]2. الوجود بما هو وجود و"الأوسيا"

إن الأنطولوجيا الأرسطية معلّمة بأربع قضايا تكوّن بنية مجموعة المقالات من الألف الكبرى إلى الهاء 1 من الميتافيزيقا.

"إن الحكمة هي بحث عن الأسباب والمبادئ الأولى للأشياء". الفلسفة هي إتيولوجيا [علم أسباب *étologie*] (مقالة الألف الكبرى).

- "يوجد علم يقيم الوجود من جهة ما هو وجود والصفات التي تنتمي إليه بصورة جوهرية". الفلسفة هي أنطولوجيا، [مقالة الجيم 1].

- "على الفلسفة أن تدرك من الجواهر المبادئ والأسباب". الفلسفة هي نظرية في الجوهر (الجيم 2)، أوسولوجيا.

- "إذا كان ثمة جوهر ثابت، فإنّ علم هذا الجوهر يجب أن يكون مقدّماً، ويجب أن يكون الفلسفة الأولى" (مقالة الهاء 1). الفلسفة هي ثيولوجيا.

أدى بنا الدرس الأخير من القضية الأولى إلى القضية الثانية. فالأسباب التي نبحث عنها هي أسباب الموجودية أي أمر وجود هذا الذي يوجد. وينبغي علينا أن نفهم كيف تتحدد هذه القضية الشاسعة وذات الكلية المهمة تحديدا مضاعفا عند أرسطو، برّد الموجود إلى الجوهر [القضية الثالثة]، وبرّد الجوهر

إلى الجوهر المفارق واللامتحرك [القضية الرابعة]. سنحاول فهم الأسباب الأرسطية المخصوصة لهذا الرد المضاعف حيث ربما يضيع مشكل الموجود بالقدر الذي يتحدد فيه.

فلنر بادئ ذي بدء التحديد الأول للمشكل الانطولوجي.

أمام شساعة مشكل الموجود من جهة ما هو موجود، يبحث «أرسطو» عن مبدأ للتحديد إلا أن [253] الشك الأول أغلق مسلكاً، هو مسلك العمومية. لا يمكن للوجود أن يكون كلياً يكلل أنواعاً، مخافة أن نستغرق العلوم كلها في علم واحد. وساعتها يتاح مبدأ تحديد يتمثل في ترتيب سلسلة من الدلالات بشكل يجعل دلالة أولى تلعب دور المرجع للدلالات الأخرى كلها بواسطة نسق خاص من الإحالة، دون أن تكون هذه المعاني، رغم ذلك، خاضعة لبعضها البعض خضوع الأنواع إلى جنس واحد. ويبين المثال الذي يضربه «أرسطو»، في مقالة الجيم 2، ما هو هذا الكلّي غير الجنسي، بل التناسبي: فليكن لفظ الصحي الذي يقال على ما يحفظ الصحة، ويوفرها، ويعبر عنها، ويتقبلها. إن أحقية الحديث عن الصحة في كل الحالات المذكورة تتركز على مبدأ تسمية واحد هو في منتصف الطريق بين المتواطئ [معنى واحد لألفاظ مختلفة] والمتفق [لفظ واحد لمعان متعددة]، وذلك لوجود معنى أول: فالصحيح [السليم] بامتياز هو الجسم نفسه. وفي علاقة بهذه الحالة الأولى يمتد معنى الصحيح إلى السبب والنتيجة والعلامة وإلى ما يساعد على صحة الجسم. يُسمى «أرسطو» هذه الكلية كلية بروس هان $\pi\rho\acute{o}s\ \epsilon\nu$ [بالإضافة إلى حد واحد]. لا تمثل هذه الكلية المحددة بواسطة مثال أساسي جنساً أعلى، ولا نوعاً متناسقاً مع أنواع أخرى. إنه الأول في سلسلة منظمة من المشترك، على هذه الشاكلة تمثل سلسلة دلالات الموجود مقولات الموجود، المقولات التي لا تقبل الردّ إلى مبادئ مشتركة متماهية. $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu - \pi\omicron\sigma\alpha\chi\omega\varsigma\ \tau\acute{o}$ - $\acute{o}\nu\ \sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\ \omicron\iota\varsigma\ \acute{\omega}\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ (= بولاً خوس لغتاي تو أن - بوساخوس تو أن، سيمياني هويس هوريستاي تو أن)¹ يدل الموجود على

1 - يتعلّق الأمر بالجملة الأولى التي تفتتح الجيم 2: "يقال الوجود على معان كثيرة" ثم يضيف بعيد ذلك: "يتعلق الوجود بما يحده على أنحاء مختلفة".

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

التوالي [254] على الجوهر والكيف والكم والعلاقة، إلخ. وهو ما سمّاه المدرسيون "termini transcendentales" وهو ما يجسم رابطة التماثل نفسها في علاقة بالمعنى الأول الذي يلعب دور نمط الدلالة.

ما هو المماثل الأول؟ الأوسيا، ولكن ما معنى أوسيا؟ إننا نترجم هذا اللفظ بعبارة الجوهر وتتمثل خطورة هذه العبارة في كونها لا تحتفظ بجذر "الوجود". إن هذه الترجمة هي بالأحرى شرح في محله: كلمة شارحة، وفي الواقع، فإن الجوهر يقدم دائماً وبصورة ضمنية في المقالات السابقة على مجموعة الزاي، والحاء، والطاء (وهي المقالات الخاصة بالجوهر) بما هو "ما يبقى عبر التغير" (انظر الألف الكبرى 3، 983 ب 10: "...") في حين أن الجوهر يتماسك من وراء تعدد تعييناته ... يبقى الجوهر، بمعنى «سقراط» هو نفسه") إن جوهر التغير هو الإمكان الذي تحدث عنه السماع الطبيعي I-2، 8 I، 1 II. إن التعارض بين الجوهر والعرض هو أول انفصال في الأنطولوجيا الأرسطية: إنّ ما "يحدث"، الحدث، ليس بما هو كذا من الوجود: أن يكون الحادث، فإن ذلك لا يقال إلا بالإحالة إلى هذا الذي يحدث الحادث له. العشب أخضر. ولكنّ الأخضر ليس هو الأول، بل العشب يكون. وإذا قلت الأخضر يكون، فإني أعني أنّ العشب أخضر. تلك هي الرابطة بين الوجود والجوهر، إنها أضعف من التواطئ ولكنها أمتن من الاشتراك بالاسم.

ملاحظة: تبقى قائمة المقولات في الأرسطية قائمة تجريبية دائماً (كما يلاحظ ذلك «كُنْتُ» في النقد، باحثة عن الخيط الهادي Leitfaden للعدد التام والمنظم للمقولات). تؤخذ المقولة من اللغة ذاتها، وإن شئت قلت من طرق قول الموجود في الثقافة العامة. وعلى هذا الأساس ففي مقالة الجيم 2 [255] تصاغ هذه القائمة بصورة خشنة: الانفعال بـ... السيورة نحو... (الكون والفساد) الكيف، السبب، الأثر، الكون، سلب الجوهر أو سلب أحد مشتقاته. وهكذا فإن الجوهر كما يلاحظ «أرسطو»، بهذا النسق من الإحالة غير المباشرة من دلالة إلى دلالة يشع بوجوده حتى على اللاموجود: وهو حلّ أنيق للمشكل الذي بدأ بطرحه «برمانيدس»، وأعطى حلولاً مختلفة من قبل «أفلاطون»، («الغير»)، و«ديمقريطس»، («الخلاء»)، وأما بالنسبة إلى «أرسطو» فإن نقول إنّ اللاموجود موجود يعني أنّه

يوجد نوع من الغياب أو الحرمان لصورة موجودة، بالمعنى الأول (وكذلك 1004 أ 10 - 16 و 1032 ب 3 - 6). وهكذا فبعثوره في التجربة على "معان" للوجود، يحيلها على معنى أول وينظمها وفقه دون اللجوء إلى وحدة الجنس "فمن خلال الجوهر¹ إذا يتوجب على الفيلسوف أن يدرك المبادئ والأسباب" (1003 ب 18). لقد أراد «أرسطو» أن يدفع بأولية الجوهر إلى حدودها القصوى، ويجعل مبادئ المنطق أو البديهيات، خاضعة له بإخضاع البديهيات كلها إلى مبدأ الهوية، ويتأويل هذا المبدأ تأويلاً أنطولوجياً. ويتساءل «أرسطو» على أي معنى يمكن أن تقال البديهية كلية؟ ويجب لأنها تقال عن الأول في نظام الوجود، أي إنه من الأوسيا يكون الوجود ما هو: ذلك هو الأساس الأنطولوجي لمبدأ الهوية. إن مبدأ الهوية هو على هذا الأساس التعبير المنطقي عن مبدأ الجوهر وليس ميثاق الفكر مع ذاته، فلا وجود إذاً لاستقلالية المنطق الذي يمثل مقدمة العلم النظري. إن الوظيفة الأداة للمنطق مرسومة في وضع مبدأ الهوية. يوجد صراع انتماء للحوامل في علاقة بالموضوع نفسه. وإن منطق التناقض يتنزل [256] بين الحمل هكذا... وهكذا... وستكون مقالة الجيم قضية بين «هيرقليطس» و«بروتاغوراس» كما كانت محاورة ثياتيتوس لـ«أفلاطون». لا وجود لتفكير غير متعين وإلا فلن يوجد تفكير البتة.

أن نرفض مبدأ التناقض هو أن نرفض أن يكون الموجود ما هو عليه، وأديمقريطس نسحب منه إنيته (قابليته لأن يكون مفكراً فيه من جهة ما هو جوهر، بمعنى تعينه). إن الواقع بتساويه مع نفسه هو الذي يؤسس إمكان الإمساك بمرجع الموضوع ثابتاً طيلة مدة إثباتي له. وهكذا فإن الجوهر بما هو دوام الموجود وبما هو حامل التغيير هو جذر مبدأ الهوية.

خاتمة نقدية: إن هيمنة مشكل الجوهر هي هيمنة رئيسية في تاريخ الفلسفة. إنها لا تتحكم في الفلسفة المدرسية فحسب بل في الفلسفة الديكارتية

1 - في ترجمة «تريكو»: "des substances" (مصدر مذكور، ص. 112).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

والسبينوزية واللاينيتزية. أن نقول موجود يعني أن نقول باق. ومشكل ما الذي يبقى؟ يعني مسألة الوجود. ولكن بأي ثمن؟

1 - أليس ذلك تضيقاً للمشكل الأنطولوجي كما قال «أفلاطون» عندما طرح، في محاوره السفسطائي، الوجود باعتباره تريتون تي بين الدوام والتغير؟ أليس إعادة إغراق للأنطولوجيا في التناوب بين الثبوتية والحركية؟

2 - ألا يضيق «أرسطو» المشكل الأنطولوجي بطريقة ثانية؟ فباستبدال مشكل الموجود بمشكل الجوهر، يدخل إحصاء الجواهر. وعلى هذا الأساس يقطع السبيل التي كان رسمها «أفلاطون» من موجودات بما هي مثل إلى وجود المثل بطريقة عكسية. سوف يذهب «أرسطو» من الموجود بما هو جوهر إلى الموجودات التي هي جواهر: نلاحظ ذلك في خاتمة «أرسطو» [257] في 1003 ب 17 - 18. ومنذ الآن نستطيع أن نتوقع الحلقة الثانية التي فتحتها مقالة الهاء 1: "أن نبحث عن الجوهر الذي يكون أولاً من بين الجواهر والذي يحدّد "فلسفة أولى": 1004 أ 3 - 10 (الذي قد يكون في غير محله، وفي كلّ الأحوال ثمة ضرب من الاستطراد ضمن تحليل متعلق بصور الوجود).

3 - في أنّ الأنطولوجيا هي ثيولوجيا

يوفر الفصل الأول من مقالة الهاء التحديد الأخير "للحكمة" (أو الفلسفة) بحده فلسفة أولى أو "ثيولوجيا". ويعتبر من الحاصل تماهي البحث عن الاثبات مع الأنطولوجيا وهذه الأخيرة مع البحث عن "الجوهر" (الأسطر الخمسة والعشرون الأولى من الفصل الأول من مقالة الهاء تؤمن هذه اللحمة)².

كيف سيقع انجاز هذه الخطوة الجديدة؟ سيقع ذلك بتصنيف سريع للعلوم إنطلاقاً من درجة وجود مواضيعها. ويكون هذا التصنيف إذّا تصنيفاً

1 - انظر منذ الجيم 2 النص 1004 أ 3 - 10 الذي ضُمّن في التحليلات المتعلقة بصور الموجود، وقد يكون مجرد استطراد يعكس الحالة الأخيرة للميتافيزيقا، ويعلن عن مقالة الهاء 1. [بول ريكور] (وهذا الهامش هو ضرب من التكرار الجزئي للجملة الموالية في النص).

2 - على أن الفصل الأول من مقالة الهاء يدخل صعوبة ليس من السهل تأويلها حيث يقال فيه العلم يبرهن على الجوهر من جهة ما هو في استي ومن جهة هل هو أي استي، وهو ما نترجمه بعبارتي في ماهيته

في علاقة بالجوهر. ففي حين كانت المقالات الأولى من الميتافيزيقا تقابل بين كلية الحكمة، وجزئية العلوم، فإنّ الفصل الأول من مقالة الهاء يوفر [258] تراتباً للعلوم الثلاثة التي تكون "سلسلة"، فتماماً كما كان الجوهر منذ حين الحد الأول "لسلسلة" من الأشياء المتماثلة تناسب مع مختلف الطرق التي يقال بها الوجود، كذلك فإن سلسلة الفيزياء - الرياضيات - الشولوجيا يمكن أن تعتبر بمثابة متوالية معلّمة بواسطة مختلف معاني عبارة الجوهر. توجد جواهر ثوان في علاقة بالجوهر الأول، كما كان يوجد معنى "ثان" لعبارة وجود (العرض، الكم، الكيف، الخ) ومعنى أول: الأوسيا، الجوهر.

فسأى معنى يمكن، حينئذ، أن نتكلم عن جوهر "أول"؟ ما هو هذا المعنى الرائد الذي سترجع إليه الجواهر الأخرى؟ يجب أن نعترف أن الفصل الأول من مقالة الهاء لم يكن صريحاً تماماً، بدءاً بحط التناقض بين الحدود الثلاثة في الحقيقة إلى تناقض بين حدّين، لأن الرياضيات لا تظهر هاهنا إلا للذاكرة، وأن منزلتها النهائية لا تحدد إلا في مقالتي الميم والنون. إن ما يقع التشديد عليه رئيسياً هو التناقض بين الفيزياء والشولوجيا. فالفيزياء تسمى علم الجواهر "غير المفارقة" و"غير الثابتة" (1026 أ 14)¹. وإنّ هاتين العبارتين تستدعيان بعض الملاحظات: "غير مفارق" يتعلق هاهنا "بالجوهر الصوري" في المعنى الذي حدّدته مقالة الألف الكبرى أي أنه غير مفارق لمادته، ولا يتناقض «أرسطو» إذاً عندما يسمي الجوهر المحسوس جوهرًا "مفارقًا"، فالأمرُ يتعلّق حينئذٍ بالجوهر من جهة ما هو "مركّب" من المادة والصورة، ويسمى هذا الجوهر مفارقاً بمعنى

وفي وجوده. وأكثر من ذلك أن عملية التعقل نفسها هي التي تدرك "الماهو" و"الهل هو"؟ فإذا يعني هذا "الهل هو"؟ الذي لم يعد موضوع سؤال في الميتافيزيقا والذي حذف من تلخيص مقالة الكاف؟ (بول ريكور).

1 - الإحالة في الدرس [الأصلي] مغلوطة. وثمة صعوبة في هذا المقطع لأن الترجمة حسب «تريكو» تقول "أن الفيزياء تدرس الكائنات المفارقة ولكن غير الثابتة" ولا يوضح «ريكور» هذا المشكل توضيحاً كافياً في ما يلحق من الشرح.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

أنه يمكن أن يوجد بما هو فرد متميز عن أي فرد آخر، أما فيما يخص التقابل بين الثبات والحركة فانه [259] يردنا إلى انشغال أفلاطوني في جوهره.

فماذا ستكون الفلسفة "الأولى" وموضوعها الجوهر "الأول حينئذ؟ ان الفلسفة الأولى هي علم "الموجودات المفارقة والثابتة في آن" (1026 أ 16)¹. ولا يقول أرسطو، هاهنا ما هي هذه الموجودات، ركم هي. ويتحفظ النص ظاهريا على إمكانية ان تكون كثيرة. إنَّ وحدانية الله حسب الفصلين السابع والتاسع من مقالة اللام وكذلك تعدد المحركات الثابتة حسب كتاب السماء، والمقالة الثامنة من السماع الطبيعي والفصل الثامن من مقالة اللام يندرج كلاهما في هذا الإطار المرسوم للثيولوجيا التي ستكون على هذا الأساس علم ما هو إلهي أكثر مما هي علم الإله، وينبغي أن لا يعزب علينا أن نظرية التّوس (في كتاب النفس²، المقالة الثالثة) هي جانب من فلسفة الجواهر "المفارقة" هذه (التلميح إلى 1026 أ 6 من الميتافيزيقا).

بحدّ الفلسفة الأولى - علم الجواهر الأولى، المفارقة والثابتة - عن طريق الثيولوجيا³، لا نقول شيئا بعدُ عن الطبيعة الدقيقة لموضوعها، وسنخطئ إذا ما ماهينا قبل الأوان بينه وبين إله الفصلين السابع والتاسع من مقالة اللام.

خواتم الفصول من I إلى IV:

ببلوغنا إلى نهاية هذا القسم الأول أصبحنا قادرين على استعادة المشكل الذي طرحه «ياغر»، والذي يتعلق بتناسق الأنطولوجيا الأرسطية. هل يوجد لا تطابق بين نسقين فكريين، النسق الذي ينتهي إلى [260] مسألة "الوجود من جهة ما هو وجود"، وذلك الذي يؤدي إلى إله مقالة اللام، الفصل السابع، (وإلى المحركات اللامتحركة لمقالة اللام الفصل الثامن والسماع

1 - وردت الإحالة مغلوطة في الدرس (الأصلي) : 1036 أ.

2 - (De Anima) ورد هذا العنوان بين قوسين في الدرس (الأصلي). وفي ما يخص العنوان اللاتيني، راجع أعلاه ص. 226، الهامش 1 (من الترقيم الأصلي).

3 - 1026 أ 18.

الطبيعي، المقالة الثامنة)؟ هل يجب التخلي على جعل الأنطولوجيا الكلية والأنطولوجيا الأولى (أي الأنطولوجيا المخصصة) يتوافقان؟ هذا ما لا يعتقده «ياغر»، فأقسام الميتافيزيقا المختلفة في نظره "لا تصدر عن الحركة الفكرية ذاتها"¹. هذا هو الشك الذي يتضمنه تأويل «ياغر» بكامله، وهو الذي يلزمه بأن يقدم تأويلا تاريخيا خالصا مستبعدا كل تأويل نسقي للميتافيزيقا كما تتجلى لنا في نظامها الحالي؛ إننا أمام "فترات périodes" ولسنا أمام "لحظات moments" منطقية للنسق. فما عسانا نرى في هذا التأويل؟

لقد رأينا أهمية التأويل التاريخي للميتافيزيقا في الفصل الأول. فهل تستبعد هذه القراءة التطورية قراءة "نسقية" للميتافيزيقا؟ ان ذلك يعود بنا إلى التساؤل عما إذا كانت الصياغة الراهنة للآكرونولوجية للميتافيزيقا هي صياغة خالية من المحتوى، أو أن النظام الكرونولوجي هو النظام الوحيد الحامل للمعنى. بيد أنه لكي يكون النظام الحالي ذا معنى ينبغي ان توجد صلة وصل معقولة من هذا التصور للأنطولوجيا إلى ذلك، من الأنطولوجيا العامة إلى الثيولوجيا، من علم الموجود بما هو موجود إلى علم الجوهر المفارق.

والحال أن «أرسطو» لم يجهل هذا الشك. إنه يبلوره بنفسه في 1026 أ²³ [حيث يقول] "قد يمكننا التساؤل عما إذا كانت الفلسفة الأولى فلسفة كلية". ويجب "إذا ما وجد جوهر ثابت، فإن علم هذا الجوهر [261] يجب أن يكون سابقا ويجب أن يكون الفلسفة الأولى، وتكون هذه الفلسفة فلسفة كلية بهذا الشكل لأنها أولى" [الهاء 1، 1026 أ²⁸⁻³²]. هذه الإجابة الأرسطية هي مفتاح الميتافيزيقا. ولقد اختار كل من «هاملان» و«أوينس» و«تريكو»² القول بتناغم الفكر الأرسطي بالاعتماد على أسباب تكشفها هذه القولة الأرسطية. فلنحاول فهم هذه الإجابة الحاسمة.

1 - الترجمة الانجليزية، «روبانسون»، Robinson، ص. 218 (AC).

Octave Hamelin, *Le Système d'Aristote* (Alcan, 1907), Paris, Vrin, 1931, p. 405; Owens, op. - 2 cit., p. 176-177 ; Tricot, *Métaphysique*, op. cit., p. 172-173 et 333-334 (AC).

كيف يمكن أن يكون ما هو "أول" "كلياً"؟

يمكن لنا ان نفهم إجابة «أرسطو» هذه بالاعتماد على حلّ قدّمه لصعوبة مماثلة: هي صعوبة المرور من الموجود من جهة ما هو موجود إلى "سلسلة" ما يقال عليه الموجود: الجوهر، الكيف، الكم، المكان، الزمان، إلخ. لقد شقّ أرسطو بهذه المناسبة سبيلاً بين موقفين لا يمكن التمسك بهما. الموقف الذي سيتمثل في جعل الموجود جنساً يحتوي المقولات باعتبارها أنواعاً له، والثاني سيترك ما يقال عليه الموجود في حالة مشتتة. إنّ مبدأ الحل الذي اتخذه «أرسطو» يتمثل في الوحدة "التمثالية" لا "الجنسية": إن المعنى الأول للفظ الوجود - الأوسيا - هو الأول لسلسلة ترجع حدودها جميعاً إليه. فإذا ما طبقنا، الآن، على الأوسيا هذا الجنس من الاستدلال نفسه، قلنا: يوجد جوهر (أو مجموعة من الجواهر) تحقق بصورة ممتازة طبيعة الجوهر وتكون هذه المجموعة المرجع لسلسلة الجواهر التي تأتي بعدها، إن هذا النمط من الوحدة التمثالية $\pi\rho\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ ¹ هو الذي يسمح بالمرور من الآن أي أن $\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \acute{\omicron}\nu$ [262] إلى أي أوسيا $\eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ومن $\eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ إلى أي أن أي ثيوس² $\eta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. وقد كتب تريكو في معنى قريب³ من هذا: "ليس الموجود الأول شيئاً آخر غير الموجود من جهة ما هو موجود، وذلك لأن الجوهرانية الحقيقية تتحقق في الموجود الأول والمتخلص من كلّ وجود بالقوة، وباعتباره صورة خالصة، هذا الموجود هو الذي تكوّن دراسته الميتافيزيقا"⁴. إن ما هو موجود أسمى هو المثال الأول لما هو موجود عموماً. ويبقى علينا أن نحدّد: (1) لماذا

1 - تقرأ: بروس هان.

2 - [من الوجود بما هو موجود إلى الـ"بما هو جوهر" ومن الـ"بما هو جوهر" إلى الـ"بما هو كائن إلهاً].

3 - يستدعي تريكو وحدة التقارب (unité de consécution) المعروضة في 1005 أ 11 (انظر هامشه ص. 190) والتي يميزها أرسطو عن وحدة بروس هان pro- en . ويتوجب علينا تدقيق العلاقة بين هذين المبدأين للتسلسل: مبدأ $\pi\rho\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ ، ومبدأ $\tau\acute{\alpha}\ \tau\omega\ \acute{\epsilon}\phi\epsilon\acute{\eta}\varsigma$. يتمسك أوينس (ص. 176) بالـ $\pi\rho\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ الذي في الجيم 1: الجوهر اللامتحرك هو المثال الأول للجوهر، مثلما يكون الجوهر هو المثال الأول للوجود.

4 - تريكو، المصدر نفسه، ص. 172 (AC).

يكون الفعل المحض، الفعل الخالص من كلّ قوة، هو الجوهر بامتياز؟ (2) ولماذا تكون الجواهر المختلطة بالقوى "معلقة" إلى الجوهر اللامادي ومرتبطة به؟

هاتان هما الصعوبتان اللتان سنهتم بهما فيما يلي. ولا تحلّ الأولى منهما إلا عندما نثبت، من خلال تفحص الجوهر الأقل، نبلا أن الصورة هي التي تتحكم في جوهرانية الجوهر. وقد تحل الصعوبة الثانية على حدّ السواء عندما نكون قد أثبتنا أن انحدار الجواهر جميعها عن الجوهر الأسمى يقوم على الغائية - وسنقول فيما بعد على الشوق - في غياب انحدار عن طريق العلية أو الخلق. وسوف يؤمن هذا الرباط الغائي كذلك استناد الموجودات كلها إلى الموجود الأول. يقول «تريكو»، "أن كان سلّم الموجودات يقدّم باعتباره سلسلة مترتبة من الأدنى إلى الأرقى - فإنّ العلم الذي يتخذ الموجود [263] اللامتناهي في الكمال موضوع يسيطر سلطانه على جميع الموجودات الدنيا بما هي موجودات". وبكلام آخر: أن نعرف الإله هو أن نعرف وجود الموجودات كلّها. إلا أن «أرسطو» لم يقدم السلسلة المزدوجة من الحجج التي تبرر المرور من الأنطولوجيا العامة إلى الثيولوجيا. إنّ اختزال الجوهر في الصورة سينجز في مجموعة الراي والحاء، والطاء، وطبيعة الجوهر في مقالة اللام وكذلك الرابطة الغائية لجميع الجواهر بالجوهر "الثابت" (إذا ما جاز لنا الحديث عن برهنة بالنسبة إلى بعض الإشارات البسيطة). ولهذا السبب نرى «أرسطو» في مقالة الهاء يعطي لإجابته صيغة افتراضية: "إذا وجد جوهر ثابت، فإن العلم بهذا الجوهر ينبغي أن يكون سابقاً، وينبغي أن يكون الفلسفة الأولى وتكون هذه الفلسفة فلسفة كلّية بهذه الصفة لأنها الأولى". إن هذه الإجابة التي مازالت إجابة افتراضية وبشكل ما مؤجلة هي التي تؤمن تناسق الميافيزيقا في نظامها الحالي وتبرر التنقيحات التي حاول «ياغر» أن يتتبع تاريخها².

1 - المصدر نفسه، ص. 173 (AC).

2 - انظر «جلسون» فيما يتعلق بالنظام الكرونولوجي والنظام البيداغوجي - التعليمي - في الميافيزيقا ضمن «أوينس»، مرجع مذكور، التصدير، ص. VII و VIII. (بول ريكور).

[265] القسم الثاني

الوجود والجوهر

ترجمة محمد بن ساسي

[267] مقدمة

فلنذكر بادئ ذي بدء بالنتائج التي توصل إليها «أرسطو»، في نهاية المقاليتين المدخليتين للميتافيزيقا، مقالة الألف الكبرى ومقالة الهاء، الفصل الأول:

1 - إن الحكمة هي علم العلل والمبادئ الأولى.

2 - علم العلل الأولى هو علم الوجود من جهة ما هو وجود، إلا أن الوجود من جهة ما هو كذلك ليس إلا حدًا خاليا إذا ما أردنا تناوله من جهة ما هو جنس أعلى. وتتوزع دلالاته على المقولات، فهل تلاشى موضوع الميتافيزيقا؟ كلا، لا يتلاشى موضوعها إذا ما كان من بين سلسلة ما يقال عليه الوجود معنى مهيمن وإليه ترد كل المعاني الأخرى تبعاً للعلاقة التماثلية للمتفقة أسماؤها ($\kappa\alpha\theta' \epsilon\nu$ = كاث هان).

3 - إن هذا الحد الأول هو الجوهر، فكل ما يقال عنه "وجود" يردنا إلى ما يوجد بامتياز: الأوسيا وتذكر به مقالة الزاي 1 بقولها: "وفي الحقيقة فإنّ الموضوع الأبدي لكل البحوث الحاضرة والماضية والمسألة المطروحة دائماً: ما هو الوجود؟ ترد إلى سؤال ما هو الجوهر؟" (1028 ب 2-3)¹.

[268] 4 - وأخيراً، الفلسفة هي علم الجوهر الذي يقع على رأس سلم من الجواهر. هي علم الوجود الأكثر إلهية. إنها ثيولوجيا.

وقد نتظر عند الوصول إلى هذا المستوى، تعيينا للجوهر بامتياز وصياغة ثيولوجيا، وفعلاً فإنّ هذه الثيولوجيا تقدّم على أنها إطار خال، بما أننا لا نعرف ما

1 - لقد لخصت الصفحات الأولى من مقال «روديه» Rodier (ملاحظات تتعلق بتصور الجوهر Année Philosophique، من ص. 1 إلى ص. 11، وأعيد نشره في Etudes de Philosophie grecque، ص. 165 وما بعدها)

إذا كان ثمة جوهر إلهي وما هو هذا الجوهر (يلاحظ «أوينس» أن هذه الطريقة في المعالجة توافق نوعاً من المستمع يسلم بوجود شيء ما مثل الثيولوجيا، فـ«أرسطو» لا يصدر في فكره بصورة جذرية عن نوع من الخلاء الفكري بل، عن قاعدة تاريخية لمعرفة فيزيائية أو منطقية وفيزيائية).

والحال أنه ليس هذا ما تقدمه لنا الميتافيزيقا. فبالإضافة إلى مجموعة من الفصول الهامة تتم كتاب الهاء سنعود إليها (الهاء 2 - 4 توسع بصورة ملحوظة مفهوم الوجود لتدخل ضمن اتجاهات أخرى للبحث حيث يرى «ياغر» فصول التثام الميتافيزيقا)، تتواصل الميتافيزيقا بمقالتين أساسيتين هما مقالتا الزاي والحاء المخصصتان للجوهر المحسوس، وتؤجل على هذا الأساس معالجة الجوهر الأول التي يجب أن تتم فلسفة أولى أو ثيولوجيا إلى مجموعة مقالات اللام والميم والنون، فأى معنى لهذه الطريقة؟

إذا ما اقتفينا اثر «فرناز ياغر» سنقنع بإجابة تاريخية وسنرى في إدماج مقالات الزاي والحاء والطاء شاهداً على تطور «أرسطو» الذي أفلت [269] من التردد بين المحسوس والمعقول وبين المتحرك والساكن، فلم يعد يطابق بين موضوع الفلسفة وبين اللامتحرك. وهو بإدخال نظرية الجوهر المحسوس يتجاوز هذا الخيار الأفلاطوني المحض ويجعل من الممكن إقامة فلسفة للوجود من جهة ما هو وجود، تتضمن نوعي الجوهر.

ولكن إذا كان للترتيب الحالي، كما بينا ذلك، معنى، حتى وإن جاء متأخراً، وإذا استطعنا المرور من الوجود من جهة ما هو وجود إلى الوجود من جهة ما هو أول الموجودات، ينبغي على نظرية الجوهر المحسوس أن تكون لها وظيفة بالنسبة إلى هذا البرنامج النهائي الذي يعلل الترتيب الراهن للميتافيزيقا.

وينبغي أن يكون قصد «أرسطو» بدمجه نتائج فيزيائه (ومنطقه) في الميتافيزيقا، هو استعمال معرفة الجوهر المحسوس مدائرة طويلة من أجل المرور إلى الجوهر الإلهي. إن عبارة المدائرة الطويلة هي عبارة أفلاطونية لا محالة ولكن

حركة الفكر هذه بصورة رائعة: "وبعبارات أخرى فإن الوجود الكامل هو الجوهر وكل الأشياء الأخرى التي يقال عليها الوجود ليست ما صدق الأوسيا من جهة ما هي أجناس، بل تدخل في مفهومها من جهة ما هي أقسام لها" ص. 169 (بول ريكور).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

«أرسطو، مرّ بهذه المداورة في معنى لا أفلاطوني، مادامت مداورة من الأسفل لا من الأعلى. وينبغي أن نمّر بالعالم من أجل ملء إطار الثيولوجيا الفارغ قصد أن نعثر فيه على ما يشير إلى ما عساه يكون الجوهر الحقيقي، الجوهر الأول، كما سنرى، الجوهر بلا مادة وبلا قوة. وعلى هذا الأساس "يندهش" «أرسطو، مثله مثل «أفلاطون، ولكنه لا يسلم مثلما كان يسلم «أفلاطون؛ إنّ المداورة الطويلة لمقاتلي الزاي والحاء هي كالمرحلة الدنيوية من فلسفته.

سنتناول إذاً مجموعة الزاي والحاء التي هي بمثابة استعادة فيزياء الجوهر المحسوس ومنطقه في الميتافيزيقا.

سنتناول أولاً (الفصل I و II) الجوهر الحسي في ذاته.

[270] وستساءل إلى أي حد يقيم «أرسطو، فلسفة "الفرد" متقابلة تقابلاً جذرياً مع فلسفة "للدلالة" التي انطلق بها «أفلاطون. كما ستساءل عمّا إذا كان «أرسطو، "مايزال يفلطن" في فلسفته للصور الحسية ذاتها (الفصل III)

وعندئذ فقط (الفصل IV) نستطيع ردّ هذه النظرية إلى المقصد الثيولوجي للميتافيزيقا والتساؤل عمّا إذا كان «أرسطو، قد أنجز برنامجه وأدرك هدفه.

الجوهر المحسوس: الجوهر موضوعاً

إذا كان الجوهر هو الوجود بامتياز فإن الجوهر بدوره يتحدّد على أنحاء عدة (نلاحظ طريقة «أرسطو» في التفكير إذ تعرّض بلا هوادة دلالات وتختار أهمها وتمضي، على هذا الأساس، من تحديد إلى تحديد). وسيتوجه كلّ التحليل إلى مماهة الجوهر بصورته بل بمائته (τὸ τὸ ἦν εἶναι)¹ إلا أن هذه المماهة مجهدة اجتهاداً، وتجعل من مقالة الزاي بصورة خاصة المقالة الأكثر تعقيداً من بين مقالات الميتافيزيقا حيث تتقاطع اهتمامات شتى واقتراحات متعدّدة.

وسرعان ما ينسّد الطريق بإحدى الصعوبات: "فالأوسيا" تعني في الواقع أربعة معانٍ (بداية مقالة الزاي 3) واحد منها فقط محرج وهو الرابع. تعني الأوسيا المائية والكلّي والجنس والذات. فالكلّي والجنس لا إحراج فيهما لانه من السهل أن نبين (الزاي 13 - 14) أن الكلّي والجنس يوجدان في "شيء آخر"، وإذا لا يوجدان في "ذاتهما" والأفضل أن نقول "لذاتهما"، كاث أوتو). وعلى العكس من ذلك ثمة تردد في تنظيم علاقة المعنيين الآخرين أحدهما بالآخر. فالجوهر من جهة أولى هو ما يكون لشيء [272] ما أن يكون، أي أساس قابليته للمعرفة. وهو من جهة ثانية "ما يثوي تحت" الموضوع أو الذات [ὑποκείμενον]².

1 - تقرأ: توتي آن أيناي.

2 - تقرأ: هوبوكيمن.

1 - المعنى المزدوج "للموضوع"

ما الذي يدعو إلى مطابقة الجوهر بالموضوع؟ ما الذي يجعل ذلك صعباً؟ انه المعنى المزدوج لكلمة "موضوع" التي تشهد لها حيناً وعليها حيناً آخر. وفعلاً فإنّ الموضوع من وجهة النظر المنطقية، هو موضوع الحمل، أي ما له تثبت كلّ الأشياء الأخرى، ومن وجهة النظر الفيزيائية هو ما له تحدث التحديدات وهو المادة. والحال أنّ كلّ شيء يدعو إلى المطابقة بين الجوهر وبين موضوع الحمل وينفر من مطابقته للمادة. فلنر هذين الجانبين من المسألة:

أ. الموضوع المنطقي:

هذا هو المعنى الأول الذي يبادر إلى إقراره في الجيم 3: "الموضوع هو الذي يقال عنه كل ما سواه، أما هو نفسه فلا يقال على شيء". ثم يضيف بعد ذلك: "الجوهر هو ما لا يحمل على موضوع، وإنما عليه ... يحمل، على العكس من ذلك، كل ما سواه". إنّ هذه المطابقة بين الجوهر والموضوع تناسب مع تشذيب أول لفكرة الجوهر، ألا وهو التشذيب الذي يجعل من تلك الفكرة كاثاً أوتوبيفيكوس = $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o} \pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\acute{o}\varsigma$ (الزاي 1) يترجمها «تريكو»، «ما له كيان خاص»). وبهذا المعنى يكون الجوهر هو "الموضوع الفعلي والمحدّد". هذا الموضوع هو "الجوهر والفرد"². إنه الذي يقال عنه كل [273] ما سواه. وعند «رودي»، فإنّ الجوهر بالحقيقة هو ما يكون موضوعاً دائماً وليس محمولاً أبداً، مثلما تكون المقولات هي ما يكون دائماً محمولاً وليست موضوعاً أبداً³.

يقع هذا التشذيب الأول إذن في مستوى اللغة. وقد بين «لو بلون»⁴ Le Blond ثقل ما يسمّيه «خطاطات اللغة»، في الأثر الأرسطي وهي التي تتدخل بالتوازي، في رأي، مع خطاطات الصّناعة [وبعبارة أدقّ مع خطاطات الإنتاج الاصطناعي] و«الخطاطات البيولوجية» [وبصورة أدقّ خطاطات

1 - الزاي 1، 1028 أ 23

2 - «تريكو»، مصدر مذكور، ص. 348 (AC) الزاي 1، 1028 أ 26

3 - «رودي»، مرجع مذكور، ص. 170 (CA)

4 - Jean-Marie Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, rééd. Vrin, 2000 (AC) - 4

الكون والانتشار التلقائي للحركة]. وفي رأي «لوبلون» ينشأ الكثير من صعوبات نظرية «أرسطو» في الجوهر من تداخل الرسوم النحوية والاصطناعية والحيوية. ولذلك سنتناول الجوهر أولاً انطلاقاً من خطاطات اللغة. «لوبلون»: ("لا شك أنّ التحليل الأهمّ لكل هذا الكتاب [السمع الطبيعي] والذي يؤدي إلى مفهوم الجوهر ومفهوم المادة إنما توجهه صورة القضايا التي يعبر في إطارها كلّ تغيير عن نفسه"¹). إنّ التحليل النحوي المفترض هنا يتضح في السمع الطبيعي 1، 5؛ ويتمفصل تقريباً هكذا: كلّ تغيير ينتقل ضمن قطبين متناقضين من قطب إلى آخر. وهذا الانتقال الذي من قطب إلى آخر إنما يقع على قاعدة مبدأ "باق" (190 أ 15-24). وهكذا نقول إنّ "الإنسان يبقى حين يصير متعلماً، ويظلّ ذاك الإنسان (190 أ 6-12)، ولكن "غير المتعلم" و"الأمي" لا يتيقنان لا بسيطين ولا متحدين مع موضوعهما".

فالتقابل بين موضوع ما، مستمرّ، ومحمولاته المتغيرة هو من الجلاء سيما أن زوج المتضادين [الذين فيهما يقع التحليل المنطقي للتغير] يلتقي بالتقابل بين السلبي والإيجابي [غير المتعلم والمتعلم] بحيث يميز الموضوع بالتقابل مع العدم. (ويقدم «لوبلون» هذا الشاهد الرائع لـ «سمبليسوس» Simplicius: "لقد بدأ ببيان الاختلاف بين الحرمان والموضوع انطلاقاً من اللغة قبل أن يبيّنه في طبيعة الأشياء")² فالموضوع ليس هو منطلق التغير (من غير الأمي يأتي الأمي) بل هو ما يتغيّر، ثمة مماثلة نحوية بين المحمول κατηγορούμενον، السمع الطبيعي (I، 6) والعرض (συμβεβηκός)³ بل يمكننا القول "بأن التمييز، ذا الأهمية القصوى في فلسفته بين الجوهر والعرض يبدو هنا وكأنه نقلة للزوج النحوي: الموضوع والمحمول"⁴.

ومن المؤكد أن هذا لا يفسر كلّ تحديدات الجوهر وخاصة تلك المتعلقة بالجواهر اللامتحركة وهي الموضوع الأخير للفلسفة من جهة ما هي

1 - المرجع السابق نفسه، ص. 310

2 - المرجع نفسه، ص. 312، الهامش 1 (AC).

3 - تقرأ: كاتيفوروميثن (محمول) وسومبييكوس (عرض) وأما الإحالة في الدرس فمغلوطه. لأنّ «أرسطو» يتحدث عن المحمول والعرض في السماع الطبيعي IV، 186 أو ما بعدها.

4 - «لوبلون»، مرجع مذكور، ص. 312 (AC).

ثيولوجيا إلا أنه يفسر على الأقل شيئين: أولاً التوافق الأولي لمعنيي الجوهر: موضوع الحمل وموضوع التغيير. (الدال 7، 1017 ب 10) ويضمن هذا التوافق بالتحليل النحوي للتغيير ذاته (ومن هنا بالذات ستنشأ بعد حين الصعوبة باعتبار أن موضوع التغيير لن يكون صورة بل مادة) ويفسر بعد ذلك أن الجوهر الحقيقي، أو الجوهر الأول كما يقول «أرسطو»، هو الفرد. هذا الموقف هو موقف أساسي في المقولات 5، 3 وفي السماع الطبيعي I، 7 لأنه إذا ما استطعنا القول "العادل أبيض" فإن "عادل" هو فعلاً موضوع هذه القضية، ولكننا لا نستطيع أن نقول عنه إنه لا يكون "محمولاً أبداً". وأخيراً، فالأشخاص الذين لا يكونون أبداً محمولات هم الذين يكونون موضوعات أخيرة (الدال 8، 1017 ب 23) أو أولى (الزاي 3، 1029 أ 1).

وستقول مقالة الزاي 16، 1041 ب 23 بكلّ قوة "لا شيء من العام أو من المشترك جوهر"، وسيخلق هذا أيضاً صعوبات، لا بسبب الخلط الممكن، هذه المرة، بين الجوهر والمادة بل بسبب التداخل مع نظرية العلم. وفعلاً، إذا صحّ أن لا علم إلا بالعام، فكيف سيوجد علم بالجوهر؟ لا نقول إنّ هذا الشكّ غير قابل للحلّ، لأنّ «أرسطو» قد حلّه فعلاً، وإنّما نقول فقط إنّ خطأ اللغة التي تماهي بين الجوهر والموضوع، موضوع الحمل، وموضوع التغيير، تؤدي إلى فلسفة للفردية بكلّ ما تتضمنه من صعوبات.

ماذا سنقول عن تأثير خطاطات اللغة في نظرية الجوهر؟ نعرف مدى الصرامة التي خلّص بها «برانشفيك» Brunschvicg إلى استنتاجاته ضدّ «أرسطو» في كتابه أعمار العقل [Les Âges de l'intelligence]. ولكن ينبغي أن نشقّق لـ«أرسطو» بأمرين:

- أولاً إنّ خطاطات اللغة هذه لا تحدّد كامل فلسفته لأنها تتداخل مع خطاطات أخرى مأخوذة من الصّنع البشري ومن الإنتاجات الطّبيعية للحياة؛

- وأنّه خاصة لم يُسقط تحليلاً نحويّاً جاهزاً على نظرية الجوهر؛ ونستطيع أن نقول أيضاً إنّ الامتياز المفرط للقضية الحملية قد وقع تدعيمه بما سمحت به هذه القضية من خصوصية التحليل الفيزيائي للواقع إلى جوهر وعرض. [276] لا بدّ أن نحسنّ التعرّف من جديد على جهد تعقّلية المحسوس الذي يمثله تحليل

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الواقع إلى جوهر وعرض، لدى مغادرة الأفلاطونية التي بقيت هيرقليطسية قبالة المحسوس. ويتأرجح اللسان الإغريقي بين تحليلين قُضويين: تحليل إلى فعل وفاعل كما نرى ذلك في الثياتيتوس وفي السفسطائي، وتحليل إلى موضوع ورابطة ومحمول. هل يجب أن نقول أفعال الموضوع أو أن نَصِّفه؟ to do أو to be؟ ويتمثل امتياز القضية الحملية («سقراط، متعلم») بالمقارنة مع القضية الفعلية (سقراط يتكلم) في السماح بتنظيم الكيفيات بالنسبة إلى أزواج من المتضادات. وإنّ تحليل المتضادات هذا هو الذي يعطي قيمة للصفات على حساب الأفعال؛ وتؤكد القضية الحملية أيضاً امتياز فعل الوجود (être) الذي فرضه «برمانيدس»، والسفسطائيون الإيليون وشكوكهم المتعلقة بالحمل: ومن هنا جاء ردّ فعل نظرية الجواهر على أداتها اللفظية المخصوصة.

ب. الموضوع المادي

إن كان الجوهر يُحدّد من جهة ما هو الموضوع الأول ألا ينبغي أن نقول إنّ الموضوع الحقيقي، الهوبوكيمينون، هو المادة؟ وتضطلع مقالة الزاي 3 بتبديد هذه الصعوبة المنجّرة مباشرة عن التحليل السابق والتي تسدّ الطريق الذي سيؤدي إلى مطابقة الجوهر للصورة، ومطابقة الجوهر الأول، الموضوع الأقصى للبحث، للصورة بلا مادة.

فلنرّ كيف يعرض «أرسطو» بنفسه هذه الصعوبة في مقالة الزاي 3 (بداية من 1029 أ 10): فإذا حذفنا كلّ ما يُحمل على موضوع فماذا سيبقى؟ المادة اللامحدّدة، في ما يبدو، لأننا نكون قد حذفنا كلّ التحديدات الكمية (الطول والعرض والعمق) ولا يبقى إلّا ما تحدّده هذه التحديدات [277] أي اللامحدّد المحض، المادة. ويوضّح «أرسطو»: "إنما أَسْمِي هِيُولِي ما كان بذاته لا وجوداً محدّداً، لا لكيفية ما ولا لأيّ من المقولات الأخرى التي يتحدّد بها الوجود" (1029 أ 19-20). ونصل إلى هذه المفارقة: أنّ المادة ستكون جوهرًا إلى حدّ أنّ الجوهر يصبح محمولها: س هو إنسان. وبعبارة أخرى، ليس للمادة من تعين ولو كان تعين المقولة الأولى، وهو ما يعبر عنه «أرسطو» بقوله: "فإنّ سائر المقولات المغايرة للجوهر تحمل على الجوهر، والجوهر نفسه يُحمل

على المادة" (1029 أ 23). ويستنتج «أرسطو»: "إذا ما نظرنا إلى المسألة من هذا الجانب نتج منطقياً أن المادّة جوهر" (1029 أ 27).

ونلاحظ أن هذا التحليل الذي يماثل تحليل قطعة الشمع في التأمل الثاني، يؤدي إلى نتيجة مخالفة تماماً، فـ«ديكارت» يقول: إنّ ما يبقى عندما يتغير كلّ شيء هو فضاء قابل للتحديد بطرق مختلفة لأنّ ذلك هو المعقول، وأمّا التحليل النحوي عند «أرسطو» فيمنعه من الوقوف عند تحديد كمي للجوهر، لأنّ كلّ عظيم يقع تحت مقولة الكم وهي لا تقال على الوجود بالمعنى الأوّل بل بعنوان العلاقة الحملية: فالمقياس يوجد من جانب الحمل وليس من جانب الموضوع. وعليه ينبغي الذهاب إلى اللامحدد الجذري.

-كيف يخرج «أرسطو» من هذه الصّعوبة؟-

يتجاوزها بالعودة على معنى الجوهر: لا يكفي أن نقول إنّ الجوهر هو موضوع، بل يجب أن نضيف: موضوعٌ محدد. يجب أن يكون الجوهر تي ti، شيئاً ما. وقد هيأت مقالة الزاي 1 هذا الرّد: "موضوع فعليّ ومحدّد... الفرد" (1028 أ 27). وحده الفرد الفلاني [un tel]، له وجود خاص (كاث أتو)، ويمثل هذا التدقيق في الواقع ارتداداً بالنسبة إلى التحليل اللغوي لأنّ الفرد لم يعد [278] «س» بلا تحديدات بل هو "فردٌ ما" بتحديداته، وعندئذ لا تكون بقية المقولات خارجة عن الجوهر بل هي تفسيرٌ للتحديدات التي تجعل الجوهر شيئاً ما محدداً. ويعبّر عن ذلك «تريكو» تعبيراً جيّداً فيقول "قد نسّوه (الفكر الأرسطي)، عندما نفهم أنّ الجوهر يمكن أن يوجد دون المقولات الأخرى لأنّ جوهرها بلا أدنى تحديد هو مُحال استحالة وجود كيفية بلا جوهر. وفي الواقع فإنّ «أرسطو» يريد أن يقول إنه على خلاف المقولات الأخرى فإنّ الجوهر وحده يمكن أن يوجد وجوداً مفارقاً. فالجوهر ليس أمراً آخر غير الشيء الفردي التام بذاته، والمتّصف بجميع كفياته وعلاقاته، وبهذا الاعتبار يمكن أن يكون له وجود مستقل¹.

وقد نصل إلى القول بأنّ أولوية الجوهر على المقولات (الكيف، الكم، إلخ.) هي أولوية المحسوس على المجرد والفرد على صفاته أي أولوية الكلّية

1 - الميتافيزيقا، عن ترجمة «تريكو»، ص. 348-349 (AC) ويستشهد «ريكتور» بترجمة «تريكو»، مجلد وحيد، صادر سنة 1933.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الضمنية للتحديدات على تحليلها الصريح تبعاً للمقولات. إن أولوية المحدّد تأتي إذاً لتحّد النتيجة الظاهرة لتحليل الموضوع والمحمول.

ولكن هل يمكن احتمال هذه الإجابة؟ وعلى أي معنى تأتي الأعراض إلى الجوهر إذا كان يتضمن تحديداته؟ ألا ينبغي أن يكون الجوهر غير قابل للتحديد مطلقاً حتى يتحدّد بصورة مطلقة؟ يلاحظ «أوينس» أن الجوهر الإلهي وحده هو الذي يكون غير محدد لاحقاً، لأنه فعلاً تحديداً بلا مادة وإن هذه الإجابة صعبة التطابق مع منزلة الجوهر المحسوس الذي قيل أن الجوهر [279] يقبل تحديدات. فإن كان الجوهر يقبلها فما الذي يكون له ولا يكون قد قبله؟ وإن كان قبل كلّ شيء فما هو إن لم يكن هيولي لا محددة جذرياً؟ وعندئذ ينبغي علينا أن نتساءل عما تكون منزلة المادة في الجوهر الارسطي من أجل أن نفهم على أي معنى تكون ولا تكون هي الجوهر ومن أجل أن نظهر التطابق بين الجوهر والصورة وهو ما يتجه نحوه كلّ هذا التحليل.

2 - منزلة المادة في الجوهر الأرسطي

هذه مسألة لم تحلها مقالة الزاي 3. وتتجه الزاي 3 رأساً إلى مطابقة الجوهر للمائية وهو الهدف الرئيسي لمقالتي الزاي والحاء. ولا يمكن للمشكّل أن يحلّ إلا إذا قربنا من زوج الصورة والمادة زوجاً جديداً هو زوج القوة والفعل الذي يمكن أن نقول عنه إنه الاكتشاف الحقيقي لـ«أرسطو».

أ. الأسلوب الارسطي في التفسير:

لا بدّ من بعض الكلمات في البداية تتعلّق بدلالة أطر التفكير هذه، التي تُقدّم أزواجاً: إن وضعها في بناء الأرسطية صعب التوضيح لأنها تسمى مبادئ (أرخاي) (وتسمى مقالات الفيزياء الأولى "بري أركون" من قبل «أرسطو» نفسه عندما يحيل عليها) دون أن تكون مبنية بناء قبلياً، ولا تسبق التجربة كذلك. إنها بالأحرى تماثلات وظيفية أو بنيوية توحى بها في ذات الوقت التجربة المشتركة وانتظاماتها، وتسلّط عليها تسليطاً من جهة ما هي شبكة قراءة. وهي تنتمي حسب «لوبلون» إلى "تنظيم للمعطى" يعوّض [280] تجزئة العلم حسب مواضيعه المشتتة بوحدة الأسلوب والتناول. وينشأ وضعها المتأرجح بين

الخبري والقبلي عن وظيفتها في البحث تلك الوظيفة التي تمتنع بصورة كاملة عن منطق الارغانون الذي هو بالأحرى تنظيم لمعرفة متكونة. وتسمح المبادئ حسب السماع الطبيعي I، 1، 184 أ 12 - ب 15¹ بتحليل مجموعات لا مميزة، إذا هذه المبادئ هي أدوات تحليل لواقع يغاير تقسيمه إلى أقسام متجانسة على طريقة «ديمقريطس»: لأن التقسيم إلى علل ليس هو التقسيم إلى أشياء. وهكذا يجدد «أرسطو» المشكل القديم المتعلق بالواحد والمتعدد وعلى الفور يبدو أن عبقرية «أرسطو» الخاصة لا تتمثل في الفكر التصنيفي إلى أجناس وأنواع تنفصل عنها، بل في التفسير. إن التصنيف ليس شيئاً آخر غير تحديد موضع في سياق يسمح بأن تعثر على الشيء وتعرفه، والتفسير هو تحليل الموضوع ذاته وجعله يعرف بعناصره، ونتيجة لذلك:

- 1 - مفهوم المادة يتعلق بتحليل تفسيري أكثر منه تصنيفي.
 - 2 - تنطلق هذه الطريقة الوظيفية بالاعتماد على حدود متضائية، وعلى هذا الأساس لا جدوى من البحث عن مادة في ذاتها مطلقة، فجانب من الواقع يقوم بدور المادة في علاقة بجانب آخر بدور مقام الصورة.
 - 3 - وأخيراً تصدر هذه الخطاطة التفسيرية التضائية عن تنظيم عقلي للتجربة لا قبلي ولا خبري بالمعنى الخاص. ويرى «لوبلون» فيه تداخل خطاطات للغة وخطاطات للصناعة وخطاطات بيولوجية.
- [281] وسنُصِّل زوج المادة والصورة إلى أبعد ما يكون دون الالتجاء إلى زوج القوة والفعل (مع البقاء في وجهة نظر المادة) وبعد ذلك سنرى كيف يكمل زوج القوة والفعل معنى الصورة والمادة.

ب. وظيفة المادة المتضائية:

يلح «مانسيون» Mansion في كتابه مقدمة إلى فيزياء أرسطو² على أن زوج المادة والصورة هو زوج ثابت وأنه يستدعي الطريقة التي بها يكون الموجود منظماً كما هو، كما يتحقق (سرير، إنسان، حيوان). وزوج القوة والفعل هو زوج ديناميكي

1 - حلل «لوبلون» هذا النص، مرجع مذكور، ص. 284 - 291 واستشهد به «فرنار ياغر»: "التحليل هو روح الفكر الأرسطي". («بول ريكور»)

2 - «مانسيون»، مرجع مذكور، الهامش ص. 134-135 (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

يقتضي إدخال الصيرورة. إلا أن هذا التمييز، كما سنرى، ليس إلا تمييزاً غير مستقر تماماً، لأن المادة تلعب أدواراً متعددة. فقد يمكن حدها دون الرجوع إلى القوة إذا ما اعتبرت دائماً من جهة ما هي منفعة أساساً (ما يقبل التحديدات) وأنها تبعا لذلك غير محددة في ذاتها وغير قابلة، أخيراً، للمعرفة مطلقاً.

تعد المادة في مقالة الزاي 3 جامدة، لا محدودة وغير قابلة للمعرفة، ولذلك استبعدت عن تعريف الجوهر المحدد من جهة ما هو فرد. إلا أن أرسطو، لم يتناولها أبداً بما هي اللامحدد المحض. إنها مضاف: الخشب هو مادة للسريير، والأنسجة مادة للأعضاء والإنسان مادة للعلم. وقد بين «لوبلون» أن هذا التردد يأتي من كون المادة اللامحددة توحى بها خطاطات اللغة (هي ما يبقى عندما نحذف كل التحديدات الحتمية). فالمادة المحددة هي "الخام" حسب الخطاطات الصناعية، هي ما منه نستمد الشيء المنتج. وتؤكد العروض الثلاثة (السماع الطبيعي II، 1 - 3، الميتافيزيقا، الزاي 7، وأجزاء الحيوانات I، 1) أن التحليل لم يعد تحليلاً سكونياً [282] بل هو تحليل يرجعنا دائماً إلى مراحل صيرورة الإنتاج. فالمادة هي حينئذ وظيفة تناسبية مشتركة لكل الإنتاجات وتفترض التماثل الأساسي للعمل البشري والعمل الطبيعي. فمن جهة يحاكي الفن الطبيعة (مثال: الهضم بما هو طبخ، والتنفس بما هي آلية نفخ...) وفي المقابل توضح مسلكيات الفن مسلكيات الطبيعة. وهكذا نجد في كتاب السماع الطبيعي II، 3 وهو أقدم عرض، الأمثلة مستمدة جميعها تقريباً من أمثلة الصناعة. أما مقالة الدال 1 من الميتافيزيقا فتنقل من الحيلة اليدوية مباشرة إلى الفن العقلي وإلى الحكمة، في حين أن مقالة الزاي 7-9 من الميتافيزيقا وهي أكثر حداً، تزيج الإنتاج الذي يأتي عن طريق البخت وتخضع الإنتاج الطبيعي إلى الإنتاج الصناعي من أجل فهم الأشياء (انظر قياس "الحيلة": من أجل هذا الهدف هذه الوسيلة ومن أجل هذه الوسيلة هذه المواد، وهو (رسم) يتحكم في قياس الإنجاز). فنحن إذاً أمام تمييز من طبيعة تماثلية تم نقله من التجربة الاصطناعية إلى الطبيعة: ومن هنا يأتي صقل أول لفكرة الطبيعة. أنها لم تعد تطابق موضوعاً داخلياً لا محدد ولا قابلاً للمعرفة بل تمثل الأقل تحديداً بالنسبة إلى الأكثر تحديداً ضمن صيرورة صناعة.

إلا أن «لوبلون» يصحح هذا التأويل الأول بتأويل ثانٍ: "فإذا كان التمييز بين العلل تمييزاً اصطناعياً، فإن الدراسة المعمقة لكل علة، ستبوع وجهة نظر

بيولوجية"¹. وسيؤدّي هذا الأمر إلى إدخال تغيير هام في المادة التي لا تكتسب فقط تحديدا نسبيا بل تفقد جمودها وتستدعي مفهوم القوة مرجعا لها. إن خطاطة البيولوجيا هي التي تتحكم في التمييز الكبير بين الحركات الطبيعية [283] والحركات القسرية : حركة الكائن الحي ورمي القذيفة. فما هي دلالة المادة من هذا المنظور؟ إن دلالتها هي عين دلالة العضو للوظيفة وعين دلالة، والعين للإبصار (في النفس II، 1 - 412 ب 18) وعين دلالة الأنسجة المتغيرة (اليدان، الوجه) بالنسبة إلى الأعضاء.

وعلى التوّ تظهر دلالة جديدة للمادة مماثلة لنموذج الشوق للمتشوق إليه (السمع الطبيعي I، 9: "إن المادة هي التي تشوق الصورة كما تشوق الأنثى الذكر" (192 أ 23، 200 أ، 24، 200 ب، 5)² فنحن نقرب هنا من الايروس الأفلاطوني ابن الفاقة وتكون المادة حينئذ هي نسق الوسائل والعراقل التي بموجبها تفتح الصورة طريقها إلى الوجود".

وعندئذ تتمحي الحدود الواضحة وضوحا جيّدا بين العلل الأربعة، وتميل الصورة إلى الالتباس مع الغاية في الخطاطة البيولوجية والحال أنها تتميز عنها في الخطاطة الاصطناعية (الميتافيزيقا مقالة الحاء II، 1043 أ 14، وبصورة أوضح في السمع الطبيعي II 8، 200 أ 3) في حين تصبح المادة الضرورة التي تبيح وتحظر، فتكون متعاونة تارة ومبدأ فشل، أو بخت أو فظاعة طورا آخر.

ج. المادة والقوة

إن التمييز بين القوة والفعل هو قمة التحليل الميتافيزيقي للواقع ولكنه قمة الإحراج كذلك، لأن فكرة القوة تدخل بدورها صعوبات هامة. فلنر كيف يدخل «أرسطو» هذا المفهوم ثم نتناول في فقرة د الشكوك التي يثيرها.

وفي الحقيقة لم تنجح الميتافيزيقا في تأجيل الالتجاء إلى هذا التمييز. فمن وجهة نظر بنية الميتافيزيقا لا يدخل هذا التمييز الانطولوجي [284] إلا

1 - «لويلون»، مصدر مذكور، ص. 356 (AC).

2 - إحالات غير دقيقة، إلا في ما يخص 192 أ 23 (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

في مقالة الطاء، إلا أنه متوقع في النسق بفضل تمييز معاني الوجود الذي تم عرضه في كتاب الهاء¹: الوجود بالعرض (الهاء 3 - 4) الوجود في المقولات، الوجود بما هو الصادق. وفي الواقع فقد أدخل هذا المفهوم قبل ذلك بكثير. فمقالة الحاء 1 التي تلخص مقالة الزاي تقول: "أسمي مادة الموجود الذي ليس متعينا بالفعل بل هو بالقوة فقط موجود متعين"² وتبدأ مقالة الحاء 2 كالتالي: "كما تمّ الإجماع على موضوع الجوهر من جهة ما هو موضوع ومادة، وأن هذه الأخيرة لها وجود بالقوة، يبقى علينا أن نتكلم عما يكون جوهر الأشياء الحسيّة منظورا إليها من جهة ما هي فعل" (انظر سلسلة مقالة الحاء 2 1042 ب 9 - 10، 1043 أ 32 - ب 2، ومقالة الحاء 6، 1045 أ 23 - 24، 29 - 30، 1045 ب 18 - 19).

فلنر الآن كيف أدخل مفهوم القوة في السماع الطبيعي III، 1 - 3 (وكذلك الميتافيزيقا مقالة الدال 12 ومقالة الطاء).

لقد أدخل مفهوم المادة مباشرة في الكتاب الأول من السماع الطبيعي، ضد التقليد الإيلي والأفلاطوني للاوجود الذي يجعل الفيزياء من المحال، ويميل الجهد المميز بين المادة واللاوجود بمعناه الخاص إلى شبه المادة في ذات الوقت إلى جانب الجوهر. وإنما بإدخال الاعتبارات المتعلقة "بالطبيعة" في بداية المقالة II، تمت الإطاحة بالامتيازات الظاهرة للمادة. فلنر هنا أيضاً وجهي المسألة في المقالة الأولى والمقالة الثانية.

تصل المقالة الأولى الفصول من 7 إلى 9، إلى فكرة المادة بتحليل التكون، فلنرى يوجد تكون يجب المرور من مضاد إلى مضاد آخر مع استمرار شيء ما. والحال أنّ الحدّ الأول (إك تينوس) يشار إليه [285] سلبا في علاقة بالحدّ النهائي (ايس تي)، فهو، إذّا، العدم (لا ابيض - لا موسيقي). ولما كان الموضوع يتميز عن المضادات من جهة ما هو مبدأ ثالث، فإن

1 - وفي الواقع "انطلاقاً" من الهاء 2. أما الهاء 3 فيعنونه "تريكو": "طبيعة العرض" وأما الهاء 4 "الوجود في معنى الصادق".

2 - الحاء 1، 1042 أ 25.

الموضوع الذي يبقى، يتميز عن العدم (privation) المبدئي. هذا هو التحليل الذي يحكم التمييز بين المادة واللاوجود، لأن العدم هو اللاوجود الحقيقي، اللاوجود في ذاته. فالمادة هي إذاً الموضوع الذي يبقى. أن نقول إن الإنسان هو غير موسيقي عرضاً، هو أن نقول إن المادة لا وجود، عرضاً.

ويفكر «أرسطو» هنا في التخلص من الشكوك الإيلية المتعلقة باستحالة التكون: لأنه لا شيء ينشأ عن اللاوجود، ولا تنشأ الصيرورة عن الوجود. فإن نحن ميزنا الموضوع عن منطلق التكون، نحصل في ذات الوقت على استمرارية الوجود (من جهة ما هو موضوع) وعلى التكون انطلاقاً من اللاوجود (بما هو عدم). وفي كلا الحالتين يكون الأمر، عرضاً، بداهة (لأنه ليس من الضروري أن يصبح الإنسان مثقفاً، ولا من اللامثقف يأتي المثقف). وفوق ذلك، فإن «أرسطو» (في السماع 9 I) يعتقد أنه فاجأ خطأ «أفلاطون»، فهو أيضاً لا يميز بين المادة واللاوجود بعدم التمييز بين الموضوع الذي يبقى والعدم الذي يضمحل في الضد الإيجابي الذي تتحقق فيه الصورة. فقد عطل «أفلاطون» بصورة خاصة الوظيفة المضاعفة للعدم والموضوع¹ (المادي) وألبسها في اثنيّة الكبير والصغير، إلا أن هاجس جعل الفيزياء ممكنة بالتمييز بين المادة-الموضوع والعدم الأولي في لعبة المضادات يميل إلى وضع المادة في المقام الأول: "فهي تكاد تكون بوجه ما جوهرًا" (9 I، 192 أ 6)²، في حين أن العدم لا يمكن أن يكون جوهرًا بأي حال من الأحوال. فكل [286] ما يميز المادة عن العدم أي عن اللاشيء، يضعها في جانب الوجود، الاوسيا. ولهذا تنتهي المقالة الأولى بملمحٍ على شرف المادة، إن جاز لنا القول:

- إن موضوع الشوق هو المادة كما الأنتى تشوق الذكر والقبیح يشوق الحسن إلا أنها غير قبيحة في ذاتها، بل بالعرض" (192 أ - 22 - 24). ويعني

1 - 192 أ 10-11.

2 - ورد في ترجمة «أنيك ستيفانس»، باريس، فران، 1999 و2008 ما يلي: "L'une, la matière est" : proche, et d'une certaine manière est une étanche. ص. 96.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هذا أن ما هو سلبي في الشوق ليس هو الشوق في ذاته بل هو العدم من شيء ما، أي اللاوجود بالعرض.

وهي لا متكوّنة ولا فاسدة، بمعنى محدّد والحقّ يقال، (انظر 193 أ 10 - 13)، ويجب أن نقرب هذا النّص من نصّ السماع الطبيعي¹، 7 المذكور أعلاه.

فلا شيء إذاً ينبئ بأولوية الصورة، إلا أن المقالة الأولى تنتهي بهذا التحذير: "فلنواصل الآن كلامنا بالاعتماد على منطلق جديد". وسيكون هذا المنطلق الجديد إدخال فكرة الطبيعة تلك الفكرة التي لم تظهر بعد، بما أننا بحثنا فقط في "وجود المبادئ، طبيعتها عددها" السماع الطبيعي¹، النهاية).

سيعطي إدخال فكرة الطبيعة الميزة للصورة كما كانت الميتافيزيقا قد فعلت في تناولها المحدّد والفرد في الزاي 3. والتقريب بينهما مفروض، خاصّة وأن السماع الطبيعي^{II}، 1 يقول مباشرة: أن يكون للشيء طبيعة معناه أن يكون جوهرًا (192 ب 33). والحال أن ما له طبيعة أو ما يكون بالطبيعة أو حسب الطبيعة هو أن يكون له في ذاته بالمحاثة (وليس خارجيًا مثلما هو الحال في الفن) وجوهريًا (وليس بالعرض) مبدأ حركته وسكونه (ولقد أعطي حدّ الطبيعة هذا في 192 ب 21 - 22). فهل نقول إن المادّة تكوّن الطبيعة؟ نعم "في معنى ما"، (193 أ 28)، نسَمّي في معنى ما [287] طبيعة، المادّة التي تمثّل الموضوع المحايث لكل شيء من الأشياء التي تحمل في ذاتها مبدأ حركة وتغير. وفي معنى أكثر حسماً، لن يكفي استمرار الموضوع لتعريف وجود ما، بما هو وجود "بالطبيعة". إن ما سيجرد المادّة من أهليتها هو وجودها في جانب القوة، ووجود الصورة في جانب الفعل: "ذلك أننا نقول عن كلّ شيء إنه كائن ما هو عندما يكون بالفعل لا عندما يكون بالقوة. وتلحق بذلك حجة أخرى هي أن التغير والصيرورة يكونان في اتجاه الصورة،" فالصورة هي إذاً الطبيعة" (193 ب 18). فالالتجاء إلى زوج القوة والفعل (يعني الإمكان والكمال) يُدخل معياراً للجوهر موازياً لمعيار التّعين على مستوى ما تلمح إليه

الميتافيزيقا الزاي 3 من القابل للتفكر والتعريف. ويتمثل الأمر هذه المرة في معيار للاكتمال والكمال تم التوصل إليه في المتناهي.

وهكذا يُماهي السماع الطبيعي II بين الأوسيا وبين الطبيعة، والحال أن الطبيعة هي مبدأ الحركة، وبنية الحركة هي التي ستفرض، الآن، معرف القوة المستعصي، وإن القوة هي ما يجعل الحركة ممكنة، والحركة هي ما يجعل الفيزياء ممكنة. وعندما نتناول القوة في إطار دراسة للحركة، فإننا لا نحصل إلا على معنى واحد لها، ولكنه المعنى الأكثر جوهرية كما تذكر به مقالة الطاء I 1046 أ 1. (ستبقى طاء 1 - 5 في إطار القوة المحركة وهي القوة بامتياز، κυρίως) الذي يستند إلى مقالة الدال 12 1019 أ 15. فالمعنيان الأولان اللذان تعطيها مقالة الدال 12 عن القوة يحيلان على الحركة: "تسمي قوة مبدأ الحركة والتغير الذي يكون في موجود آخر، وفي الموجود نفسه من جهة ما هو آخر" (مثال ذلك قوة البناء التي [288] توجد في شيء آخر غير البيت، وقوة المعالجة التي يمكن أن توجد في المريض ولكنها لا على جهة ما هي اشفاء). إن القوة في معناها الأول هي قوة فعل، فهي قدرة العامل على إنشاء حركة "في آخر". وفي المعنى الثاني القوة هي قوة انفعال، قوة تقبل تغير آخر أو حركته، (أو حركة ذاته من جهة ما هو آخر).

فمن أين استقى «أرسطو» هذا المفهوم؟ أمن تفقّد للواقع؟ كلا، لان الطريقة التي أدخلت بها في السماع الطبيعي III تبين أنها نوع من البديهية الأنطولوجية التحضيرية التي بها نتناول الواقع. فالمقالة الثالثة من السماع الطبيعي في فصله الأول تبدأ دون مقدمات بقولها: "يجب أن نميز بادئ ذي بدء بين ما هو بالفعل فقط، وما هو من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة، وهذا إما في الفرد المتعين to de ti وإما في الكم، وإما في الكيف، وبالمثل في كل مقولات الوجود" (200 ب 26 - 27). وهكذا يتسلح «أرسطو» بتمييزه بين الفعل والقوة في ليتصدى للتغير الذي يتجلى كما تتجلى الطبيعة نفسها من بين الأشياء الجلية (193 أ 5). ويسمح هذا التمييز، بوضعه هذا الوضع، ببناء تعريف للتغير يوضع بدوره وضعاً: "وانطلاقاً من التمييز في كل نوع من الأنواع بين ما هو بالكمال وما هو بالقوة، فإن كمال ما هو بالقوة من جهة ما هو كذلك هو الحركة". (201 أ

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

(10) ونعطي أمثلة وتطبيقات على ذلك تسمح بتوضيح معنى كل "خطاطة" من "خطاطات الصناعة" (لوبيلون، Leblond) عندما نتكلم عن الشكوك التي يريد حدّ الحركة بالقوة حلّها. مثال البناء واضح : هو مثال عن الحركة من جهة ما هي نمو (وإذا حسب الكم) فالبناء هو شيء أكثر من قابلية البناء (قوة محضّة). [289] البيت يبنى (يُنِي) فعلاً. وترجم هذه الفعلية في الإمكانية بصيغة المصدرية التي تلحقها "سيس" : οἰκῆσις, δόμησις, μάθησις, ἱατρεισις, : κύλίσις¹ (وفي الفرنسية بصيغة سيون "rotation, construction, tion"). ولكن إن كانت لنا أمثلة فليس لنا حجج. فلماذا؟ لأن هذا المعرف لا ينبس من لا شيء رغم أنه يسبق التجربة ويذهب للالتقاء بها بشكل ما. فهو حل الشكوك التي نقلها القدماء؛ ويبدأ الفصل الثاني من المقالة الثالثة [السمع الطبيعي] هكذا: "وتستمد الحجة على أن هذا التفسير جيّد من تلك التي قدّمها لنا القدماء² عن الحركة وعن صعوبة حدّها بطريقة مغايرة".

أية صعوبات يواجهها أرسطو؟ إنّه يواجه فشل الفكر أمام "المرور" من جهة ما هو كذلك، مرور اللاشيء إلى شيء ما، أو الشيء إلى اللاشيء (الكون والفساد). (فالمرور من شيء ما إلى اللاشيء يكون صعوبة، وتبين مقالة الدال 12 أنّ القوة موجهة نحو مزيد الوجود، أما في المعني المعاكس، فمن الأفضل الحديث عن اللا-قوة [العجز])، والمرور من مكان إلى مكان ومن حال إلى حال ومن عظم إلى عظم. ولا يمكن التغلب على هذا الفشل إلاّ بالتخلص من الثنائية التي تبدو لأول وهلة قاهرة، بين المحدد واللامحدد أو غير القابل للحدّ ἀόριστόν، انظر 201 ب 25). وتسمح فكرة القوّة بإيجاد طريق وسطي، هي طريق جديدة، فبين الممكن والواقع تقوم القوّة. لقد كان ينبغي من أجل ذلك أن نميز القوة عن الفعل، وأن نبلور المفهوم المعتاص لفعل ما لما هو بالقوة، وفي كلمة أن نبلور مفهوم "فعل [290] غير كامل". "فالحركة هي حقاً فعل ما، ولكنه غير كامل، وذلك لأنّ الشيء الذي بالقوة، والذي تكون الحركة فعله، هو شيء غير كامل. هذا هو سبب صعوبة المسك

1 - تقرأ : أويكاسيس، دوماسيس، ماتيسيس، هياتروسيس، كوليسيس : (فعل السكن، فعل البناء، فعل التعلم، فعل الشفاء، فعل دوران العجلة. راجع السماع الطبيعي، III، 1، 201 أ 9).

2 - في ترجمة تريكو، الفرنسية "الأخرون".

بطبيعتها [الحركة]. وبالفعل، فقد ينبغي وضعها في العدم [privation]، أو في القوة، أو في الفعل المحض؛ ولكن لا شيء من ذلك يبدو مقبولا. ولا يبقى، إذاً، إلاّ طريقتنا في النظر إليها من جهة ما هي فعلٌ ما، ولكنّ فعلا كالذي كنّا حددناه لا يسهل فهمه، إلاّ أنّ قبوله ممكن "201 ب 30 - 202 أ - 2).

د. صعوبات القوة:

تنخرط القوة إذاً في الحركة من جهة ما هي "مرور"، فما عساها تكون في ذاتها إذا ما كانت الحركة التي قلنا إنها جلية ليست بالضبط هي القوة، بل هي فعلٌ ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة؟ إنّ القوة العارية ليست إذاً جلية بل هي تُتعقل من جهة ما هي "مبدأ"، (هكذا كان الموضوع قد سُمّي في المقالة الأولى من السّماع الطّبيعي)، فهل تقبل القوة أن تُتعقل؟ فإذا هي سميت "مبدأ"، فإنها في ما يبدو قابلة لأن تُتعقل. فهل هذا هو حالها فعلا؟

يجب أن نعترف أنّ لفظ قوة، لا يُدخِل فقط بُعداً أنطولوجيا جديداً - الوجود غير الكامل، المرور إلى الوجود - بل كذلك ترددات جديدة، لأنّ هذا المفهوم المعدّلوسم الدّلالة الأنطولوجية بشكل ما، يتّصف بدوره بذات التذبذبات بين عدة رسوم تأويلية: 1- هو من جهة أولى الممكن الذي تقتضيه اللغة، وبصورة خاصّة، ما يقتضيه كلّ حكم على المستقبل، وعلى العموم كلّ حكم لا يتعلق بالأزلي، إنّهُ في كلمة الممكن بما هو جهة من جهات الحكم، أو بكلام آخر، هو العرضي في الإثبات. والحال أنّ الممكن، في هذا المعنى، ليس له إلاّ تحديدات سلبية، وحسب مقالة الدال 12، 1019 ب 27، [291] هو «ما لا يكون نقيضه غير خاطئ ضرورة»؛ وعلى الأخصّ، في علاقة بالمستقبلات الجائزة، هو إمكان التخلص من مبدأ عدم التناقض (أنه من قضيتين متقابلتين، تكون واحدة منهما صحيحة ضرورة، والأخرى خاطئة) وهو ما لا يصحّ إلاّ بالنسبة إلى الماضي أو الحاضر. 2 - ولكنّ القوة من جهة أخرى هي الميل إما من جهة ما هو قدرة على الفعل، أو من جهة ما هو قابلية للتحمّل، إنها شيء شبيه بالنزوع (نيزوس) أو بالاندفاع؛

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هذا هو المعنى الأرسطي الحقيقي، المعنى الذي يتحكم في علاقة المادّة القريبة بالصورة، ويسمح بالقول: إنّ "المادّة تميل نحو الصورة"¹ (مقالة الطاء 8، 1050 أ 15)؛ وإن هذا المعنى الثاني هو الذي يخضع الرسوم الصناعية إلى الرسوم البيولوجية، لأنه، مثلما يقول لوبلون، لا يريد المرمر أن يكون "إلها أو مائدة أو طشتا [cuvette]. ففي الخطاطة البيولوجية للقوة وحدها تأخذ الحدود معناها الكامل من جهة ما هي ملكة وليس من جهة ما هي إمكان مجرد. فحتى القوة المنفعلة، أعني "القدرة على التغير أو الحركة بواسطة التغير أو على التغير والحركة بواسطة الذات من جهة ما هي غير" (الميتافيزيقا، مقالة الدال، 12، 1019 أ 19)، رغم كونها ليست إلّا قوة على الانفعال، هي قبلا، قوة شيء ما. إنّنا لن نصل أبدا إلى المادّة الخالصة التي هي حدّ مجرد لأننا لا نلتقي أبدا إمكان أي شيء، بل نلتقي كفاءة محددة؛ وكما يقول (تريكو) في شرحه لمقالة الدال، 12، فإنّ: «المنفعل هو في حال انفعال، أو في حال يستجيب فيها بشيء من التواطى لتحريضات الفاعل وتحفيزاته»²، إنه الـ "ordinatio ad finem" السكولائي. يحيل التغير المنفعل، إذا، «بفعله غير الكامل»، لا إلى «لامتعيّن محض»، بل إلى «قادر على»؛ ولا [292] نمسك أبدا إلّا بمتعين، ولو كان في الإمكان. فالإمكان المحض اللامبالي بالأضداد، لا قدرة له على تفسير التغير. ذلك أنّ التغير يقتضي قدرات محددة تعرف بعلاقتها بحدوث «الصور»، ولا [يقتضي] الجواز العرّي للممكن، (سنترك الآن جانبا الصعوبات التي تثيرها مقالة الطاء، بداية من الفصل الخامس، الذي يعيد النظر في ما مرّ من تحليل ما يزال بسيطا).

ماذا ينتج عن ذلك بالنسبة إلى المادّة؟ ينتج عن ذلك أن المادّة ليست "ما لست أدري من شيء في ذاته، كثيف، وجامد، لا يمكن للفكر أن ينفذ إليه، ولا يمكن أن نتصوره إلّا بتجريدنا شيئا ما من كلّ خاصياته، إنها، حصرا، اللامتعيّن بالنسبة إلى شيء هو أكثر تعينا"³، "وقد نستطيع أن

1 - في ترجمة تريكو، "نحو صورته"

2 - تريكو، مصدر مذكور، ص. 284 (AC)

3 - رودي، مرجع مذكور، ص. 171 (AC)

بول ريكور

نقول أيضا: إن ما هو مادة بالنسبة إلى شيء أكثر تعينا، هو صورة بالنسبة إلى شيء أبسط ؛ كما أن ما هو صورة في علاقته بعناصره البسيطة، هو مادة شيء أكثر تعقيدا. وبإيجاز، إن المادّة والصّورة مضافان، كما الجوهر¹.
(نفسه)

لقد شهدت "القوة" إذاً بنسبية المادّة لهذه الصورة أو تلك، مما نتج عنه أن الصورة هي، دائما، ما نسميه وما نتعلّقه.

1 - المرجع السابق (AC)

الجوهر المحسوس (تابع)

الجوهر من جهة ما هو صورة

مقدمة

أ. وضع هذه النظرية في كتاب الميتافيزيقا.

كلُّ التحليل الأرسطي للجوهر هو تحليل موجَّه لجهة ما: بما أننا لا نعرف من المادَّة إلا ما كان من قبلُ صورة (الخشب في علاقته بمادته الخاصة) أو الصورة بالقوة (التمثال الذي سيكون)، فإنَّ كلَّ ما يوجد من معقولة ومن وجود في الجواهر المحسوسة يتركز في الصورة التي يميزها التحليل الميتافيزيقي عن المادة. وهذا التحليل الجهيد [analyse laborieuse] بشكل لافت (فهو من أطول تحاليل الميتافيزيقا، وهو يحتل تقريباً كلَّ مقالة الزاي التي تكاد لا تنتهي وخاصة الفصول من 4 إلى 12، إضافة إلى جزء كبير من مقالة الحاء، وهو الذي يستأنف استئنافاً مجدداً في مقالة الطاء بالتمييز بين الفعل والقوة)، هذا التحليل المعقَّد هو بدوره معدٌّ لتهيئة البحث عن الموجود أو عن الموجودات التي هي صور محضة، وأفعال محضة. وبالتالي فإنَّ هذا التماهي بين الجوهر والصورة هو هدف مجموعة الزاي والحاء والطاء، وهو بدوره أداة ثيولوجيا مجموعة اللام والميم والنون.

ب. بنية الحجاج:

يستجيب ردّ الجوهر إلى الصورة إلى نظامين من الاعتبارات المتسائلة [convergentes]: منطقية وفيزيائية [294]، الصورة هي كلّ ما يمكن معرفته من الأشياء، وهي كلّ واقع ما ينتج، وما ينتج. ولقد تم إنجاز هذه البرهنة المضاعفة بنظام لطيف جداً، منطقي أولاً في الزاي 4 - 6 ثم فيزيائي (الزاي 7 - 9)، ثم منطقي من جديد (الزاي 10 - 12)، وقد استعملت البرهنة الفيزيائية كمرحلة وسطى بشكل ما، من أجل دفع البرهنة المنطقية قدماً.

فلنحاول تتبع المسيرة في خطوطها الكبرى، تاركين إلى الآخر، الصعوبات التي راكمها «أرسطو»، إلّا أنه ينبغي أن نفهم أنّ كلّ هذا الجهد يميل إلى إنقاذ الروح الأفلاطونية للمعقولة باستبعاد النماذج المثالية والبراديغمات الأفلاطونية. وليس من قبيل المصادفة أن يكون لفظ أيدوس مشتركاً بين الفيلسوفين، إلّا أن الأمر يتعلق بأن نبين ضدّ «أفلاطون»، التماهي الفيزيائي والمنطقي للأيدوس مع الشيء ذاته. إنه ليس نموذجاً للشيء بل هو الشيء ذاته في معقوليته الخاصة، وفي واقعه المحايث.

1. - التماهي المنطقي بين الصورة والشيء

تماهي الصورة، من الزاوية المنطقية، أي من جهة ما هي إمكانية للحدّ وللبرهنة، مع توتي آن أيناي $\tau\acute{o} \tau\grave{\iota} \tilde{\eta}\nu \in \tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ التي ترجمها اللاتينيون بـ *quidditas*، (المائية). إنها شيء ما أدقّ من تي أستين $\tau\grave{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ؛ وسيقول «برغسون» Bergson إنّ الماهية هي الثوب الجاهز الذي يتناسب مع كثيرين، أمّا المائية فهي ما يكونه الشيء كات أوتو $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ، بذاته. وتبلور مقالة الدال في فصلها الثامن عشر مغرف كات أوتو هذا، "كالياس، بذاته هو «كالياس» ومائية «كالياس»" إنّ مثال اسم العلم من جهة لصوقه بالإنسان الفرد يوضح ذلك أيما توضيح؛ وتكرر مقالة الزاي 4: الموسيقي ليس أنت،

لأنك لست [295] موسيقيا بذاتك¹. وهكذا فالمائية هي ما لا يمكن أن يفقد دون أن يكف الشيء عن أن يكون ماهو.

وستحاول مقالة الزاي في فصلها السادس إقامة التماهي بين المائية والشيء بصرامة، ويعني ذلك أن هذا الشيء ومائته ليسا غيرا بل هو هو: "كل موجود لا يختلف في الواقع، في ما يبدو، عن جوهره الخاص، وتسمي المائية جوهر شيء شيء؛" هكذا يبدأ الفصل السادس من مقالة الزاي. إلا أننا لا يمكن أن ندفع بالبرهنة إلى أبعد من ذلك، لأنه ليس بديها مطلقا، بالنسبة إلى أشياء تتجه أخرى مثلما هو حال الأشياء المحسوسة، أنه ثمة في ذلك معقولة ثابتة. وستعتمد الالتجاء إلى برهنة فيزيائية خالصة، أي إلى دراسة للإنتاج من أجل إقامة: (1) أن ما يفهم من السبب ما يزال هو الصورة أيضا، (2) وأن الصورة، في [سياق] الإنتاج، لا يولدها السبب بل ينقلها. وساعتها سيكون من الصحيح القول إن المثل الأفلاطونية ليس لها الامتياز الحصري في أن تكون بذاتها.

ولقد أظهر هذا التحليل الأول على الأقل الرهان المتمثل في أن المائية هي مبدأ معروفة الأشياء: "يحصل لنا علم بكل موجود من الموجودات عندما نعرف مائية هذا الموجود" (الزاي 6، 1031 ب 6 وأيضاً 1035 أ 7 - 29) ولا يظهر التحليل الرهان فقط بل كذلك الأسلوب الأرسطي: المائية هي ابنة المثال الأفلاطوني، ولكنها مهية³ الواقع. فعندما أعرف المائية أعرف الواقع ذاته وليس أنموذجه، وعندما أعرف الواقع أمسك بالمعقول لا بظله. فالمجهود كل المجهود يتمثل إذا في نزع المائية عن الكلّي الأفلاطوني وتعليقها على الفرد الكائن⁴. وسنرى إلى أي مدى [296] يسير «أرسطو» على طريق المماهة بين الصورة والفرد (الفصل الثالث).

1 - الزاي 4، 1029 ب 15.

2 - لا تبدو الإحالة الثانية ملائمة للشاهد.

3 - مهّي، مهية: إحداث نقترحة، على منوال «سمّي/سمية»، لأداء العبارة الفرنسية *identique à*، ونحن نقترح توسيعا لكل ذلك تخصيص العائلة «مهّي» لإعطاء مقابلات ومشتقات *identifier* الفرنسية: مهّي: *identifier* ماهي *à identifier* تماهي مع *s'identifier* الماهية *essence* المهّي *identique à* (م.م).

4 - سنراوح بين الوجود والكيان لأداء معنى *existence* وتصاريفها بحسب ما يمكن، سياقيا خاصة، من عدم الوقوع في شبهة *être/existence* (م.م).

2. - التماهي الفيزيائي بين الصورة والشيء

كيف يعيد التحليل الفيزيائي دفع التحليل المنطقي؟ في تناول أول يتعد السماع الطبيعي¹ عن الهدف، باعتبار أنّ ما ينتج هو مركب من الصورة والمادة. ولكن عندما نمعن النظر فإنّ الشيء يكون "له طبيعة" يعني أن يكون محدودا بالصورة، فإن كان هذا صحيحا، فإنّ مطلب الحدّ وواقع الطبيعة يطبق أحدهما على الآخر.

كيف يمكن بلوغ هذا الهدف؟ يكون ذلك بالإشارة إلى:

- أنّ الإنتاج هو نقل للصورة.

- أنّ الصورة، في سياق الإنتاج، ليست مولدة بل سابقة في الوجود.

أ- إن تفكّرا في السببية الفاعلة هو الذي يحكم الموضع الأول من البرهنة (الزاي 7)؛ ففي حال الإنشاء² الطبيعي، كالكون [génération] مثلا، يكون نقل الصورة جليا؛ "الإنسان [297] يلد الإنسان"³ والسبب والأثر لهما الصورة ذاتها في مواد مختلفة (نلاحظ منذ الآن - أنّ التحليل المنطقي والتحليل الفيزيائي لا يدفعان نحو وجهة واحدة حلّ مسألة التفريد [individuation] : فإذا كانت المائية هي معنى الفرد، والمبدأ الذي يجعله معروفا، فإنّ التماهي الصوري بين السبب والأثر يمنع أن تكون الصورة تامة التفرد، باعتبار أن السبب والأثر هما شيان متميزان عدديا؛ ولنا عودة لذلك في الدرس اللاحق).

وتكون المسألة أدق في حالة الإنتاج الاصطناعي: أو ليس مهندس معماري هو الذي يبني البيت؟ بلى، إلا أنّ مائية البيت في عقل الحرفي هي التي تنتج

1 - تذكر مقالة الزاي في الفصل السابع بالأطر الأهم للتحليل الفيزيائي: التمييز بين الإنتاج الطبيعي والفني والاتفاقي؛ التمييز بين الإنتاج حسب الجوهر (الميلاد والاضمحلال) وحسب الكم (الزيادة والنقصان) وحسب الكيف (التغير) وحسب المكان (النقلة). ونلاحظ أن «أرسطو يسمّي "حركة" Μεταβολή التغير في العظم وفي الكيف وفي المكان، وعندما يضع جانبا الإنتاج حسب الجوهر الذي هو حركة من اللاشيء إلى شيء ما، وليس بين شيئين متضادين فإنّ عبارة «تغير» (Μεταβολή) التي تغطي هنا الأنواع الأربعة من «المروار» ومن الحركة، تصبح مرادفة لعبارة «حركة» [بول ريكور].

2 - سنراوح بين الإنتاج والإنشاء في أداء معنى production وذلك تلاؤما في كل موضع مع السياق [م.م].

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المنزل، إلى حدّ أنّ «أرسطو» يستطيع أن يكتب بمفارقة خارقة للعادة : تنشأ الصّحة عن الصّحة والبيت عن البيت : "وهكذا يكون السبب الفاعل ويكون المبدأ المحرك لحسن الحال، هو الصّورة الموجودة في الفكر إذا ما كانت الصحة هي ثمرة الصناعة" (1032 ب 22). وهكذا يترّسم عند «أرسطو» رسم ردّ السبب إلى العلة، وردّ العلاقة السببية إلى تماه في معنى «ميرسون»، وقد أكّد ذلك بشدة «هاملان»¹.

ب- يُدفع بحصر السبب في العلة قُدمًا من خلال هذا التأكيد الجذري على أنّه في إنتاج شيء ما، فإنّ ما يولد هو الفرد من جهة ما هو مركّب من مادة وصورة. إلّا أنّه، لا المادّة التي "منها" يُصنع الشيء ولا الصورة التي يصير "ها" الشيء، تولدان : فالحرفي الذي ينتج كرة نحاس لا ينتج النحاس، ولا الكرة. إنّ «أرسطو» يستدل هاهنا بواسطة برهان الخلف (الزاي 8). إن كانت الكرة من جهة ما هي كذلك، متولدة [298] فستكون "عن شيء ما" وهذا الشيء سيكون صورة - مادة، وسيقتضي إنتاج شيء ما سلسلة لا متناهية من الوسائط. ومن هنا كانت النتيجة (1033 ب 17 - 19).

لا يبدو للوهلة الأولى أنّ «أرسطو» قد صارع «أفلاطون» إلّا من أجل مزيد الفلطنة في المحسوس، إذا أمكننا القول، بدلا من الفلطنة في المعقول، "في ما فوق السماء"، إلّا أنّه يجب ملاحظة ما يلي :

1 - "غير متولد" لا يعني بأي حال "أبدي". وحدها الصور اللامحسوسة أبدية؛ (الإله، عقول الأفلاك، العقل)؛ أما الصور المحسوسة فإنها إما سابقة في فرد آخر من النوع نفسه وهو نقلها، وإما أنها تنبجس "بلا ديمومة" ($\alpha\chi\rho\acute{o}\nu\omega\varsigma$) "في آن غير قابل للقسمّة" ($\epsilon\nu\alpha\tau\omicron\mu\tilde{\omega}\nu\tilde{\nu}\nu$)، كما يقول أحد الشّراح، وتلك حال المائية، والكمية والكيفية.

2 - وليست الصور غير المتولدة بأي حال براديجمات ؛ ولقد صرّح «أرسطو» بحزم مرتين على الأقل (الزاي 6 1031 ب 15 18 - و 1033 ب 20 - 21) أنّه لو كانت الكلّيات موجودة في ذاتها، لما ولد أي كائن فرد (وكذلك في الزاي 13 - 1039 أ 3). ويجعل هذا التأكيد مسألة فردانية الصورة التي هي

1 - «هاملان»، (AC) p. 271-273. *Le système d'Aristote, op. cit.*

في سياق منطق النزعة المضادة للأفلاطونية، أكثر إلحاحاً. ومع ذلك فإن «أرسطو» يبدو في هذا النص محتاطاً، إذ يخصص دائماً عبارة «تودي تي» (الفلاني، لهذا) للمركّب: هذه الكرة من النحاس، فالكرة في استدارتها ليست الفرد الموجود مادياً، وإنما هي مائتته ويسمّيها «أرسطو»، هاهنا $\tau\omicron\lambda\acute{o}\nu\sigma\epsilon$ أو *quale quid*. ويترجمها «تريكو» بعبارة "شيء بهذه الصفة". وقد نتساءل إلى أي حدّ تكون المائة التي سميت هكذا، فردية.

وما يهّمنا هاهنا هو أنّ معالجة الأسباب لا تبعدها عن معالجة الصور، بل أنها على العكس من ذلك تردنا إليها. ويدفع «أرسطو» برّد [299] السبب إلى العلة إلى أبعد الحدود، فيذهب إلى حدّ القول: "إن مبدأ كلّ إنتاج، مثلما هو الحال في القياسات، هو الجوهر الصوري: لأنه من الماهية إنما تنطلق القياسات، ومنها كذلك تنطلق، هاهنا، الإنتاجات" (1034 أ 30 في خاتمة الزاي 7 - 9). ويؤكد «تريكو» مدى ما كان تصور «أرسطو» للسببية تصوراً تحليلياً يقترب هنا من العلاقة بين المقدمات والنتائج. (فالسبية، كما يلاحظ، تنزع إلى الالتباس "بالتحليل المنطقي للماهية"، و"بالحركة الاستنباطية للفكر التفسيري"¹). فأن نبحت عن الحدّ الأوسط في القياس أو أن نبحت عن السبب، فذلك هو هو. وفي هذا الصدد لا يذهب «ديكارت» وخاصة «سبينوزا» (كتاب الأخلاق II 46) إلى أبعد من تدعيم هذا الجانب التحليلي، وكذلك سيكون الأمر إلى ثورة «هيوم» و«كَنْت» اللذين سينطلقان من تحليل زماني لا عقلي للسببية، ومن تتال للأحداث، لا من انتقال للصورة المتماثلة أو من تحول لكمية الحركة. وهكذا يكون التحليل الأرسطي للسببية ممّجداً للصورة: فما هو قابل للمعرفة في السبب هو الصورة؛ ويؤكد «أوينس» مدى لامبالاة «أرسطو» «بالمشكل الوجودي»²، أي بمسألة حدوث موجود جديد. فما يهّمه هو أن يجلي الحدث الجديد، بناءً المنزل، معنىً هو صورة المنزل وهي مهيةٌ للمنزل الذي فكّر فيه المعماري. ما يهّمه هو المفكّر فيه المهّي في الأثر وفي السبب، وليس الحدث الجديد. حدوث

1 - الميتافيزيقا، مصدر مذكور، ص. 397 (AC)

2 - «أوينس»، مرجع مذكور، ص. 221-222 (AC)

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الصورة لا حدث الكائن. إن هذا لهو إرث أفلاطوني حقيقي، وإن كان انقلب ضدّ «أفلاطون»، وضدّ كليّاته - البراديغمات.

[300] 3- الآثار المنطقية للتحليل الفيزيائي:

نستطيع أن نعود إلى مشكلتنا المتعلقة بتماهي الشيء مع صورته مؤيدين برّد السبب إلى الصورة. لقد أضحي هذا التماهي حقيقةً بالنسبة إلى الأشياء المنتجة، ونستطيع الآن أن نقول بمزيد من القوة إنّ الصورة هي أساس الحدّ. وندرّك حينئذ أن نظرية الصورة تهدف إلى إدماج منطق الحدّ كلّ في واقع الأشياء. إن الجواهر هي بصورها حدود متحققة. ونستطيع أن نقول في مقابل ذلك إنها وقائع قابلة للحدّ. ويحتل هذا التقريب بين الحدّ والصورة، وهو التقريب الذي يتم بفضل المفهوم الوسطي للوغوس¹، مقالة الزاي 10 - 12. وعلى التّوّ ينال الحدّ في الأرسطية منزلة أنطولوجية توضح معناه الأقصى.

وفعلا، فكيف يكون الحدّ؟ إنه يكون "بأقسام" هي جنس ونوع، إلخ. وينبغي أن نفهم أنّ هذه الأقسام هي "أقسام" الصورة ذاتها، وقد نستطيع القول إنها تمفصلات المعنى، وليست أقسام المادة. وبكلام آخر تصدر الأقسام عن تحليل الصورة وليس عن تقسيم الشيء من جهة ما هو مركب مادي. "إذا لم ندرّك بوضوح ما هي الأقسام التي تؤخذ من جهة ما هي أقسام مادية، وما هي الأقسام التي ليست كذلك، فإننا سوف لا نرى ما يجب أن يكون حدّ الشيء". (1036 أ 28 - 30). إنّ التمييز سهل بالنسبة إلى الدائرة التي تكون مرّة من خشب [301] ومرّة من البرنز وتحافظ على ذاتها في مواد مختلفة، أما بالنسبة إلى الوجه على سبيل المثال، ذلك الذي يكون دائماً من لحم وعظم، فإنّ تمييز أقسام الحدّ وأقسام المادة فيه سيكون أقلّ سهولة. ومع ذلك، فإن هذا التمييز ضروري من أجل أن لا تكون الصورة لاحقة على أقسامها المادية،

1 - انظر ملاحظة «تريكو» المتعلقة باللوغوس، I، ص 400. فقد سجل معناه المتذبذب: معرف، حدّ، صورة، قول شارح، وهكذا فقد ورد في السطر الأول من مقالة الزاي، الفصل العاشر: "الحدّ بها هو صياغة énonciation... وترجمها «روس» بـ formula [صياغة] (بول ريكور)، [راجع المعجم في الميتافيزيقا، ترجمة تريكو، الجزء الثاني، ص. 304]

بل لاحقة فقط على أقسامها المعطية للحدّ، أي من أجل أن تكون الصّورة، باختصار، أولى في نظام الجواهر.

ولكن كيف يمكن أن يكون للصورة عندئذ، أقسام، وإن كانت غير مادية، أي [أقساماً] منطقية بمعنى ما؟¹ إنّ المنزلة الأنطولوجية للحدّ تحلّ هذه الصّعوبة (الزاي 12)، فلنأخذ مثالا عن الحدّ بالقسمة: الإنسان = حيوان، ذورجل، ذوقائمتين، إلخ. أن نتكلّم عن المنزلة الأنطولوجية للحدّ هو أن نتساءل كيف يوجد الجنس الحيواني. وتكون الإجابة أنّ الحيوان لا يمكن أن يكون إلّا في الجنس الماشي، والماشي في ذي القائمتين، إلخ.

وبعبارة أخرى، فإنّ ما يوجد فعلاً هو الفرق الأخير، فالجنس لا واقع له إلّا في أنواعه، والأنواع في فروقها. وهكذا يستطيع «أرسطو» أن يقول: "إن الحدّ هو الصّياغة القولية (لوغوس) المتكونة من الفروق فقط (1038 أ 8)، وأن «الفرق الأخير سيكون طبعاً هو جوهر الشيء ذاته وحدّه» (نفسه، أ 19 - 20) ويضيف بعد ذلك: «إن الحدّ هو الصّياغة القولية (لوغوس) المتكونة من الفروق ومن الفرق الأخير تحديداً". (نفسه، أ 28 - 29) (ويكفي للتأكد من ذلك استعراض درجات الحد بداية من الآخر، فذو القائمتين يغني عن الماشي، وهذا بدوره يغني عن الحيوان). إنّ ما يصنع وحدة الحدّ هو إذّا، [302] حضور الجنس في النوع، وحضور النوع في الفرق الأخير، ويحمل «أرسطو» حضور الجنس هذا في الفرق الأخير على معنى محايدة المادّة للصورة (ويلخص ثنائي مقالة الحاء 6، حركة الفكر هذه، 1045 أ 29 - 35). ولن نستطيع أن نساوي مساواة جذرية بين الجوهر والتحديد، فالجنس هو اللامحدّد بالنسبة إلى التحديد الأدق للنوع مثل الممرر بالنسبة إلى التمثال. ويدعم هذا الرأي العميق جدّاً حول الوحدة الأنطولوجية للحدّ بمعنى ما، نظرية الحدّ التي تجد على هذا الأساس قاعدة وحدتها، ولكنها خاصة تجعل نظرية الجوهر تستفيد من كلّ مكاسب منطق الحد. وفي ذات الوقت يقع استبعاد الكلّي الأفلاطوني بما أنه اللامحدّد الذي لا يعطيه فعليته وواقعه المتحقق إلّا الشيء المتعين. إنّ الأيدوس الأفلاطوني قد أصبح صورة الواقع ذاتها. هل أصبح هو الفرد؟ لقد حاذينا باستمرار هذا المشكل، فلنواجهه الآن مواجهة.

1 - نترك جانباً ما تمت مناقشته في الزاي 10 عن مسألة الصبغة الكلّية لحدّ المركب، والصبغة الفردية أو الكلّية لحدّ الصورة، وسنعود إليها في فصل التفريد [بول ريكور].

الجوهر والفرد

مقدمة: وضع المشكل عند «أرسطو»

قبل أن نتناول صعوبات «أرسطو» وحتى تناقضاته، لنسجل أنه لم يواجه المشكل بصورة مباشرة أبداً، فما يجعل الفرد فرداً متميزاً عن فرد آخر هو مشكل وجودي لا يهم أرسطو. إنّ ما يهم «أرسطو» هو ما يحدد الواقع وهو ما يعطيه منزلة ثابتة وقابلة للتحديد. وردّ الجوهر إلى الصورة كلّ مستوحى من هذا الهاجس إلا أن مضاداته للأفلاطونية التي تحمله على جعل الصور تغوص من جديد في الأشياء إلى حدّ تماهيهما معها، منطقياً وفيزيائياً، لا تذهب به حدّ مطاردة الواقع حتى في وجوده الأكثر تفرداً. ونتيجة لذلك، إنّ ما نسميه مشكلة "التفريد" أي التكوين المميز لفرد في علاقته بآخر، لا تكون فصلاً مستقلاً عن أعمال «أرسطو». وينبغي أن نبحث عن عناصرها المشتتة في آثاره. إن خلفاء «أرسطو» هم الذين طرحوا المشكل وأسقطوه على أعماله وأولهم الأفلاطونية المحدثّة، التي اهتمت بوضع فردانية النفوس موضعاً مضبوطاً بالنسبة إلى النفس، في نسق يكون فيه كلّ الأفراد أنفساً. إنّ [304] مشكل معرفة ما إذا كان ثمة مثلّ للأشياء (تبدأ التاسوعات VII 17 بهذا السؤال: هل توجد مثل للأشياء الفردية؟ نعم، بما أني، أنا، أستطيع أن أرتفع إلى المعقول، وكذلك كلّ فرد من الأفراد، ويعني هذا أن مبدئي ومبدأ كلّ واحد موجود هناك". هل من تعبير أفضل من هذا عن أن مشكل الشخصية هو

الذي يفرض مشكل الفرد في أقصى امتداده. ولعله ينبغي بالإضافة إلى ذلك إعادة بناء المرحلة الرواقية للمشكل: كل شيء هو "عقل منوي" [raison spermatique]، وهو بذلك ماهية فردية) إلا أن مشغل تفريد الأنفس الخالدة هو ما دفع، في التقليد المسيحي للفلسفة، بهذا المشكل إلى الصدارة. أما «أرسطو» الذي كان فيزيائياً أكثر مما كان أخلاقياً ودينياً، فلم يكن له ما يدفعه لتضخيم مشكل التفريد هذا.

ومع ذلك فإن هذا المشكل يُفرض على الأرسطية لجملة من الأسباب: (1) فمشكل الأنا، (2) ومشكل الفردية الحيوانية يُفرضان ضرورة على فكر يتأذى من جهة أولى إلى علم للأخلاق، ومن جهة ثانية إلى إحساس أدق بالعضويات البيولوجية منه بالآليات المجردة؛ (3) يبلغ نسق «أرسطو» أوجه في صورة هي فرد: الإله؛ (4) إلا أن صراعه ضد «أفلاطون» على وجه الخصوص يحمله على جعل المثل متماهية مع الأشياء، ويحملة بالتالي على تقريب معقولية الصور من فردية الموجودات. وتجعل كل هذه الأسباب مشكل الفرد بمثابة بلد أجنبي لا تنفك تحاذيه تحليلات هي على وجه الدقة أرسطية. لقد كان من الطبيعي أن تحاول الفلسفة ما بعد الأرسطية مواصلة الخطوط المؤدية إلى هذا المشكل الذي لا يمكن استبعاده، وإن هو لم يُتناول أبداً تناولاً نسقياً. وهكذا سنعتمد التمشي [305] التالي: أن ننتقل من الطرح الأرسطي المخصوص للمشكل وصولاً إلى المسائل غير المحلولة التي تكون عندنا وليس عند «أرسطو»، مشكلاً متخلفاً.

1. الفرد والعقل.

يمثل الفرد منظوراً إليه في علاقته بنظرية المعرفة من جهة ما هو الحد الأدنى للمعرفة الثابتة واليقينية والواحدة تلك التي يسميها «أرسطو» علماً. فتكلم إذا سلبياً عن الفرد من جهة أن لا علم به ولا برهنة عليه. وبهذا المعنى تكلم عنه كتاب المقولات 5 ومقالة الزاي 15 من الميتافيزيقا. إلا أنه ينبغي أن نبتين بوضوح لماذا لا يوجد علم بالفرد.

ثمة تأويل ساذج يتمثل في ترديد القول بأن الفرد هو الجزئي وأن العلم هو علم بالكلّي. هذا القول دقيق من الناحية الحرفية، إلا أن معنى مثل هذه الصياغة

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هو معنى أكثر تعقيدا، وإلا فإنَّ الأرسطية سوف تنكسر إلى شطرين : فمن جهة منطقٌ ملتفتٌ صوب الكلّي، ومن جهة ثانية، أنطولوجيا ملتفتةٌ نحو الأفراد. وهكذا سيتنافر العلم والواقع تنافرا جذريا. وقد نستطيع أن نقصّر المسافة [بينهما] جزئيا إذا ما اعتبرنا أنَّ العلم الأرسطي ينحو إلى التحديدات المعقولة الأقرب من الفرد، وفي المقابل، أنَّ واقع الفرد ليس فرادته. فلنأخذ الأمر على التوالي من جهة العلم ومن جهة الفرد.

العلم الأرسطي ليس علما بالعموميات:

- هو يريد أن يقبض على الأنواع الأخيرة التي هي فوق الأفراد مباشرة، والتي تكون [306] الأجناس بالنسبة إليها من اللامحدّدات. ولقد رأينا منذ حين أنَّ الحدَّ الأرسطي هو "الفرق الأخير" وأنَّ الجنس يحضر في النوع حضور مادة معقولة كحقل لا محدّد من الدلالة التي ينتهي الفرق الأخير إلى تدقيقها وتحليلها إلى نواة قصوى من المعنى. هذا ما يريد العالم، كما يفهمه «أرسطو»، معرفته: ليس الأكثرَ عموميةً بل الأكثرَ تحديدا. وليست حركة الفكر هروبا نحو الأكثرَ كلفةً بل هي مقاربة معقولة للواقع باتجاه ما هو أكثرُ خصوصيةً. فالعلم هو علمُ "الصور" وسنرى لاحقا في ما تظل هذه الصور كلياتٍ.

- ونصل إلى النتيجة ذاتها عندما نلاحظ مع رودبي¹ أنَّ الموضوع الحقيقي للعلم هو الضروري، وليس العام؛ وهو في لغة «أرسطو»، "كاث أوتو" (καθ' αὐτοῦ) وليس καθόλου² (الكلّي). وينبغي حينئذ أن نعود من جديد إلى مشكل الحدّ. فهو حدّ من جهة المفهوم وليس من جهة الماصّدق، بمعنى أنَّ طيف التحديدات المنتمية لضرورةٍ إلى الشيء والتي تجعله هو ما هو، يؤخذ [ذلك الطيف] من الشيء قبل أن ينتمي إلى صنف [classe]؛ فالكلّيّة، كما يقول «رودبي»، هي سلسلة عرضية للضرورة. وإذا كان الفرد منذئذ، غير قابل للمعرفة فلائّه يتفلس من عمل التقريب للحدّ، لأنّ مفهومه [sa compréhension]

1 - «رودبي»، La théorie platonicienne de la substance, op. cit., p. 173-174 (AC).

2 - تقرأ: كاثولو

لا نهائي³¹. فهو يفيض عن الـ "infima species"، هو لا يقابل كما يقابل الجزئي الكلي بل كما يقابل العرضي [الجائز] الضروري.

[307] وهاهنا ينبغي النظر إلى المسألة من جهة الفرد. لماذا يكون في مابعد أدقّ تحديدات التعريف؟ ولماذا هو عرضي؟ تجيب مقالة الزاي 15 كالتالي: الفرد هو الجوهر لا من جهة ما هو صورة³² (وهذه تمّ تناولها إلى حدّ الآن) بل من جهة ما هو صورة في مادة، إنّه الجوهر المركّب. والحال أنّ المركّب كما قيل في الزاي 8 هو الوحيد المتولّد، أمّا الصورة فهي غير متولّدة، إذ يصنع الحدّاد كرة البرنز ولكنه لا يصنع استدارة الكرة. فإنّ كان المركّب عامّاً فهو فاسد، وتلك هي العلة الحقيقية لخاصيته المتمثلة في عدم قابلية الحدّ، لأنّ المادّة يمكن أن تكون أو أن لا تكون؛ وهشاشة الموضوع المركّب تصنع هشاشة الرأي (انظر 1039 ب 27 1040 أ 8؛ فهذا النصّ يربط بصورة صريحة سلسلة المعارف التالية: الفردية، المادة، القابل للفساد، الرأي، علماً وأنّ «الرأي وحده متعلّق بالعرضي»، 1039 ب 33). ويختم «أرسطو، قائلاً: "من البديهي في هذه الظروف أنّ لا يوجد حدّ أو برهان عن الجواهر المحسوسة الفردية" (1039 ب 27). فالقابل للفساد يستطيع في كلّ لحظة أن يختفي عن الحسّ الحالي وإذا احتفظت الذاكرة بالمعرف، فإنّ المعرف سيبقى فيّ أنا، فأنا من يبقى لا الشيء. تدهشنا هذه "الأفلاطونية الأساسية" التي تبقى بعد تهافت المثل والكليات. ويظلّ العلم دوماً يعرفه أنّه لا يقبل الفساد، ويظلّ موضوع العلم دوماً يعرفه أنّه لا يتولّد. لا مرأى في أنّ الصور محايدة ولم تعد متعالية، ولكنها مع ذلك تظلّ وحدات لا يحكمها الزمان. ولذلك فإنّ «أرسطو، أكثر جذرية مما قد يوحي به هذا النصّ. فقد يُظنّ بالرأي أنّه يدرك الفردي، وفي الواقع فإنّ أبسط الإحساس قد تجاوز الفردي بعدد: "إني أرى الإنسان في كالياس"، في ما تصرّح به [308] التحليلات الثانية 1 31، 87 ب 30¹. إنها تدرك تويأوندي (quale) τούτωνδ= وليس

1 - ليس الشاهد في الفصل 31 من التحليلات الثانية كما أورده الدرس، ولكن الفصل 31 الذي عنوانه «بلوغران»، «لا برهان بالإحساس» يطابق الشرح. راجع ترجمة «بلوغران» للتحليلات الثانية، باريس. GF Flammarion, 2005، ص. 221 والهامش، ص. 390.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

تودي (hoc) τὸδε. فمن البدء تستخلص الحواس الفعل من المادة، مثلما يقبل الشمع صورة الحلقة لا معدنها. لذلك يتجلى الجوهر في عين مستوى الإحساس صورة لا فردا خاما. ولذلك، أخيرا، تُسمّى الصورة في الأرسطية بروتي أوسيا = πρώτη οὐσία، الجوهر الأول.

2. منزلة الفرد في الأرسطية

عندما نمّر من مشكل علم الفرد إلى مشكل طبيعة الفرد ومنزلته الأنطولوجية في فلسفة «أرسطو»، فإننا نمّر من مشكل أرسطي مخصوص إلى مشكل مُسقط على فلسفته من قبل خلفائه. وفعلا إنّ الشك الثامن من مقالة الباء الذي يقترب أكثر من غيره من هذا المشكل، والذي يقول عنه «أرسطو، "إنه الشكّ الأعسر" هو أيضاً شكّ إبستمولوجي. إنّه يتعلّق لا بما لا نهاية له من الأفراد بل بما يوجد "خارجها". وإليك هذا الشك الثامن: إذا لم يكن ثمة شيء خارج الأفراد، وإذا كان عدد هذه لا متناهيا، فإن العلم مستحيل، لأنّ العلم يقتضي شيئا واحدا متماثلا، ويتعلّق بالكلي الذي ينتمي إلى هذا المبدأ. ومن جهة أخرى إذا كان من الضروري أن يكون العلم ممكنا، فثمة "خارج" ما، وهكذا [309] نفع من جديد على الأجناس خارج الأفراد، وهو من المحال كذلك. وتشير بقية النص كلها إلى أنّ الشك يتّجه نحو تحديد مفهوم الجوهر - الصورة، الذي نستطيع أن نقول عنه إنّه "خارج" المركّب صورة - مادة. فكلّ ما نستطيع استخلاصه من هذا الشكّ في ما يتعلّق بمنزلة الفرد، هو أنّ «أرسطو، يتفق اتفاقا أساسيا مع «أفلاطون، في الفيلايس 15: إنّنا لا [نستطيع أن] نتفكّر اللامحدود وإنما الوسط بين «الواحد» والأبيرون. لا يتعلّق الفرق الكبير بين «أفلاطون» و«أرسطو، بمسألة الفرد بل بمسألة الصورة التي لم تعد كلية متعالية، بل مائية محايثة [quiddité immanente]. إلا أنّ الواقع الأرسطي لا يقل ثبوتا عن الواقع الأفلاطوني وإن كان داخلا في الأشياء ذاتها. فالشكّ الثامن يميل إذا إلى إعادة تأويل للصورة بعبارات السماع الطبيعي لا إلى تحديد أنطولوجي للفرد من جهة ما هو كذلك. فهو يهدف إلى أن يستخلص ما بين المثل الأفلاطونية بما هي كلي، وبين الأفراد، صورا محايثة هي في المحسوس دون أن تكون منه. وإنما من هذا الجانب يرتبط هذا

الشك بالشَّكِّين السَّادس والسَّابع اللذين يتعلَّقان "بالأجناس". ونستطيع أن نقول صراحة في هذا الاتجاه إنَّه لا يوجد شك يتعلَّق بالتفريد عند «أرسطو». فلنتعمَّق لدى الختام في بيان علة ذلك.

نحن مضطَّرون إذاً إلى التساؤل: (1) إلى أي حدَّ تفرَّد الصورة الأرسطية (الواقع؟) (2) ما هي الفردية القصوى التي تُدخل المادَّة؟ (3) [التساؤل] عمَّا إذا كان للفردية الممكنة بالصورة وتلك التي بالمادَّة نفسُ المعنى، وعمَّا إذا لم يكن ثمة بالتالي التباسٌ في عين السؤال الذي نظرَّه على «أرسطو». (4) وأخيراً لماذا كان المعرَّف الأرسطيُّ للوجود [310] لا مبالياً بما نسبَّه على وجه الدقَّة كيانا [existence] نُقابله بالماهية؟

1. إلى أي حدَّ تفرَّد الصورة الأرسطية؟

إنَّ الدافع الأساسي الذي يبيح لقارئ «أرسطو» البحث في آثاره عن شيء مثل التفريد بالصورة هو تضافر موقفين أساسيين: من جهة يعبِّر الجوهر عمَّا هو في صورته (الأوسيا)، ومن جهة ثانية لا يمكن أن يكون الكلِّي جوهرًا. "وفي الواقع يبدو من المحال حقًا أن يكون أي حدَّ كلِّي مهما كان، جوهرًا" (الميتافيزيقا، الزاي 13، 1038 ب 9). ثمة حجتان على ذلك:

أ- "جوهرٌ فردٍ ما، هو ماله بخاصَّة، ولا ينتمي إلى غيره"¹، في حين أنَّ الكلِّي "مُشترَك" بين كثير. ثمة إذاً تضادٌّ بين "المخصوص"، و"المشترَك". وبصورة أدقَّ إنَّ الجوهر هو ما يخلع على الشَّيء وحدةً: "بما أنَّ الموجودات التي يكون جوهرُها واحدًا، وبمعنى آخر مائتُها واحدة، هي كذلك موجود واحد هو هو. (الزاي 13، 1038 9-15). وفي نفس المعنى: الزاي 8، 1034 أ 7، الزاي 11، 1037 أ 29 - 30.

ب- أضف إلى ذلك أنَّ الحمل يستبعد أن يكون الكلِّي جوهرًا، لأنَّ الكلِّي يُحمل دائماً على شيء آخر، في حين أن الجوهر لا يُحمل أبداً على موضوع (لا يُلَمَّح «أرسطو» إلى إمكانية حمل الجوهر على المادَّة اللامتعيَّنة

مثلما هو الحال في مقالة الزاي 3، 1029 أ 23 - 25). إن موقف «أرسطو» هو موقف جذري تماماً: لا نستطيع حتى القول (الزاي 13، ب 16 - 23) إن الكلّي متضمّن في المائّية» مخافة أن نُضطر إلى إدخال جواهر في الجوهر ونقوِّض وحدة الفرد ذاتها: إذ سيكون ثمة، [311] "بالفعل"، جوهران محايثان للشيء، ما دام "الفعل يفرّق".

ويسمح لنا تحليل مقالة الزاي في الفصل الثالث عشر بمزيد الصرامة في بحثنا: فالتساؤل عما إذا كانت الصورة تُفرّد، هو تساؤل عن حدّ ما يكون ما هو قابل للمعرفة ومحدّد في موجود ما، أي في مائيته، مفرّداً له. فلا شك أن فردية ما ترتبط بالمائّية (أي بالتي أن ايناي) لأنها بالتحديد ما ينتمي إلى موجود، وما كان دائماً متممياً إليه (حسب ترجمة «روان»)، وبعبارة أخرى تمثل المائّية الوحدة الكاملة للخصائص التي تُكوّن طبيعة ما داخل جنس.

وثمة إثبات آخر، إذا ما ظل ثمة حاجة إليه، قد يكون علينا أن نبحث عنه في مقالة الياء المخصصة للواحد والوحدة. فمقالة الياء 1 (التي تواصل مقالة الدال 6) توضح ما يمكن أن يكون الواحد العدديّ (ἐν ἁριθμῷ). وينبغي أن نميز هذه الوحدة التوزيعية بشكل ما (واحد، ثم واحد، ثم واحد) من جهة أولى، عن الوحدة بمعنى عدم قابلية القسمة (عندما أقول إن صندوقاً رُكبت أجزاؤه بالمسامير له وحدة أو إن حيواناً له وحدة من خلال تعدد أعضائه)؛ فهذه الوحدة التي لأشياء متّحدة لأنها «متّصلة» (συνεχές) أو لأنها «جملة» (ὅλον)² إنما تتّصل بعدم مقسومية حركة الشيء الذي يُنقل كتلة واحدة (في حالة الشيء «المتّصل») أو الذي يحمل في ذاته مبدأ نقلته الجمليّة في حال الكائن الحي، ومن جهة أخرى ينبغي أن نميز الوحدة «العديّة» عن الوحدة المعقولة (وحدة المعرف المفهوم)، وها هنا تهّمنا مقالة الياء 1، لأنّ الوحدة العديّة التوزيعيّة التي بموجبها تكون الأشياء شيئاً شيئاً (καθ' ἑκαστόν)³ تقرّب صراحة من [312] tode ti، من «هذا» المشار به للجوهر المركّب. وتبعاً لذلك تتطابق الوحدة

1 - تقرأ: هان أريثمو

2 - تقرأ: سونيكيس - هولون

3 - تقرأ: كاث هيكستون

التوزيعية مع وحدة المركب صورة - مادة. والحال أنّ نصّنا يتساءل عمّا تكونه وحدة كلّ شيء وما الذي يجعل لشيء شيء وحدة صورته المخصوصة ومادته المخصوصة؟ الجواب: الصورة. فليس لنا أنّ نبحث عن مبدأ خارج وحدة المادّة والصورة، لأنّ المادة القريبة والصورة هما الشيء نفسه، باستثناء أنّ هذا الشيء هو من جهة بالقوة، ومن جهة أخرى بالفعل. "فالشيء بالقوة والشيء بالفعل هما واحد بشكل ما"¹. وبعبارة أخرى، عندما تضع الصورة نفسها، تضع المادّة التي توافقها، وعكسياً، تتوق المادّة نحو الصورة (السماع الطبيعي 1، 9 192 أ 6 - 25).

إنّ هذه الفردية التي تصدر عن الصورة وتتوافق مع "المحدّد"، تتحقّق في الإله الذي هو، من جهة ما هو الفرد بامتياز، فردٌ بالصورة فقط مادام بلا مادة أي بلا قوّة تصير إلى شيء آخر بلا تحديد. وتتحقّق هذه الفردية كذلك في الأفلاك ولو أنّه تفريد مرتبط بالثقل في المكان، وأخيراً، ومع مراعاة بعض الفروق الطفيفة التي سنراها بعد حين، تتحقّق الفردية بالأنفس البشرية. أن نرفض [وجود] تفريد بالصورة يعني إذاً أن نقوّض نظرية الإله والأفلاك والأنفس الإنسانية.

2. ما هي الفردية الأخيرة التي تضيفها المادّة؟

ورغم ذلك ما انفكّ «أرسطو» يؤكّد أن تمايز الأشياء [بعضها عن بعض] يتواصل إلى ما بعد "الفرق الأخير"، ما بعد الأتوبون أيدوس، الذي يحدّ ويفعل إمكانات [313] الجنس والتّوع الفصلي في دلالة محدّدة تمام التحديد ومدققة تمام الدّقة، والذي يكون بهذا العنوان "مبدأ" (الشك السابع). فما هي دلالة هذه الفردية التي لم تعد فردية المائيّة؟

السمة الأولى

وفي الحقيقة فإنّ ما يظهر في ما بعد الفصل الأخير ليس من قبيل "التغاير"، ولذلك ليس هو معقولا أبداً. إنّه تنويع لا "لوعوس" فيه بالمعاني المختلفة

1 - «رويان» (AC)

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

للكلمة: لا قول ولا حد ولا إدراك معقول. وتلمح مقالة الباء، في الفصل الرابع 1، (الشك الثامن) إلى هذه الكثرة المرتبطة "بالأبيرون" الأفلاطوني في محاوره الفيلا ب: ("انطلاقاً من أن عدد الأفراد هو عدد لا متناه" 999 أ 26). إن السمة الأولى لهذه الفردية هي إذاً خاصيتها المتمثلة في تكررها اللامعقول، وغير المنضبط للعقل. وتتردّد هذه السمة الأولى كغيرها من السمات اللاحقة صراحة إلى المادّة. تقول الميتافيزيقا، في مقالة اللام، 8، 1074 أ 33: "كل ما هو كثير عددياً يتضمن شيئاً من المادّة".

السمة الثانية

تشير المادّة الخاصة بكل فرد إذا ما أخذ على حدة، إلى عدم اكتماله، أي قابليته أن يصير آخر (أن يضمحل، أن يحرك في المكان، أن يزيد أو ينقص، أن يغير). تتقابل هذه السمة إذا مع المحدد، وتشير إلى خاصية أخرى من خصائص المادّة: كلّ مادّة قريبة هي قوة وإذاً عدم اكتمال، وقدرة على عدم الانضباط لشبكة التحديدات المدركة الآن وهنا ضمن الـ تودي تي .

[314] السمة الثالثة

إنّ المادّة هي في الأخير مبدأ العرض كما يتبين ذلك في الشذوذ والمسوخ. أمّا الصورة فهي ليست فقط المحدّد بل النظام. وبهذا المعنى ليس التفريد فقط لاتعينا في نظام المحدد وليس هو عدم اكتمال في نظام الفعلية، بل هو كذلك النقصان في نظام الغائية.

إنّ ما يمنع «أرسطو» من جعل الفرد يتماهى مع الصّورة هو، إذاً، هذه الوظيفة الثلاثية (اللاتعين، والقوة، والفوضى) وهي العتبة التي سيحاول «أفلوطين» أن يتخطاها في التاسوعات، 7 - ٧، بأن وضع في التوس فكرة لسقراط.

1 - وليس الباء 3 كما ورد في الدرس. وأما الشاهد الذي يلي فهو من الميتافيزيقا، الباء 4، 999 أ 26 (وليس من فيلا ب كما يبدو على الدرس أنه يشير إليه)

3. التباسات الفردية:

بوصولنا إلى هذه النقطة، يجب أن نعترف أننا لا نتكلم عن نفس الشيء عندما نقول إن الصورة تعطي فردية ما، وإنّ المادّة تفرّد. ففي الحالة الثانية تعني الفردية الفريدة [singularité]، وتعني التقلب العرضي لصنف ما، وتخفي الكلمتان الإغريقيتان تودي تي، وهي كستون شبيهة لم يوضحها «أرسطو».

ومن هنا تأتي أهمية محاولة مثل محاولة «روبان» للفصل بين المعنيين والوصل بين مجموعتي النصوص. ففي حالة الشخصية تتوافق الخصائص الذاتية للفرد مع النوع الأخير، وعلى العكس يكون النوع الأخير كاث هيكاستون (ويعتمد روبان خاصة نصا هاما من "أجزاء الحيوان I، 4 644 أ 32 - ب 7، يستمي «سقراط» «نوعا أخيرا»، و«نوعا مخصوصا لا متغيرا»، ويربط بهذا النص نصين من كتاب النفس = περὶ ψυχῆς = باري بسوكيس II، 414 أ، II و 3 مؤداهما أنّ حدّ النفس لا يكون حسب الجنس، بل حسب "المخصوص [οὐκείον]، وحسب النوع [315] اللانقسم [ἄτομον]؛ وفي حين أنّه لا مجال بالنسبة إلى النبات والحيوان أن نعتبر النوع إلّا عموما، فإنّ الأمر بالنسبة إلى الإنسان يقتضي أن ننظر إلى "النفس الفلانية" و"الجسم الفلاني"، ولا يمثل النوع الأخير، في علاقته بالفردة اللاعقلية سوى صنف هو صنف متفرّد إن جاز لنا القول، ولكنّه صنف فقط. فالتنوع هو الذي له شخصية، أما الأفراد فلا تمثل سوى تنوعات عرضية للصنف، لذلك يتيه الفكر في وسط الأثيرا. قد يكون ثمة إذاً، نوعان من التفريد، تفريد يحدّد وتفريد يهمل، تفريد يؤدي إلى ما سيسميه كُنت "خاصية" تحدّد بعلاقاتها المتبادلة وبتحديداتها المخصوصة، وتفريد يؤدي إلى "عرّض" عصيّ على المعرفة مثلما يكون عصيا على فعلية الواقع وعلى النظام: "إن الفردية تظل، إلى الحدّ الذي تكون ضمنه جديرة بأن تُعتبر كموضوع للفكر، إنما تتقوم بالصورة، كما يقول «روبان». ولكن

المادة قلّما تفرّد تفريداً إيجابياً، بل هي على العكس من ذلك لا تؤسس إلا نوعاً من الفردية السلبية التي يرتطم الفكر عليها".

ولنا أن نسوق ملاحظتين تتعلّقان بهذا الحلّ «لروبان»:

- يجب أن نعرف أنّ هذا التنظيم ليس أرسطياً، ولقد صرح «لوبلون» قائلاً: "لعلّ ثمة في أعماله نقاط ارتباط لنظرية للتفريد بالصورة، إلا أنّه يبدو أنّه لم يوضّحها بصورة كاملة". ويسلم «لوبلون» بأنّ مقترحات «روبان» قوية، فيقول: "نستطيع، بتطوير هذه الإشارات تشريع معرفه للجوهر وتحريره من تناقض خطير. إلا أنّنا لا نعتقد أنّ «أرسطو» قد فعل ذلك بنفسه". لقد كان ينبغي عليه من أجل ذلك أن يكون قد اهتمّ بالفرد من جهة ما هو كذلك، وهو ما لم يكن، للأسباب التي سنقولها. إلا أنّ هذا التّأويل يسمح بالفصل استردادياً بين قراءتين [316] للواقع، يكون الواقع في الأولى وحدة تراتبية لأفراد مشخصين بداية من الإله إلى الأفلاك والأرواح، ولا تكون الصّلة بين هذه الكائنات صلة جنس بل صلة تماثل. هذه هي القراءة "النفسية" للواقع. وسنلتقي من جديد بهذا المشكل عندما نفحص في آخر هذا الدّرس بأيّ معنى يكون الإله من جهة ما هو مثل أوّل عن الجوهر إجابة عن مشكلة وحدة الموجود من جهة ما هو موجود. أمّا حسب القراءة الثانية فليست الصّور أفراداً مكتملين إلاّ بالمادة. ويكون الجوهر حينئذ هو "المركب" (σύνολον). هذه القراءة هي القراءة «الفيزيائية» للواقع. وسيلتقي «لينيتز» مع مشكل "المملكيتين" هذا في نظريته المتعلقة بالعوالم التي تطرح مشاكل مماثلة حول التفريد.

- الملاحظة الثانية، إذا ما افترضنا إمكانية التّمييز بين معنيي الفردية، فإنهما متشابهان بالضرورة لأنّ الشخصية، في ما خرج عن الإله والأفلاك (ومع التّحقّق على "مادتها المكانية")، هي أيضاً فرادة بسبب المادة. والكائنات المشخّصة بصورها هي أيضاً مفردة بمادتها: "فالمخصوص" والذي بالذات بالنسبة إلى «سقراط»، لا يتضمّن "ما يحدث له عرضاً" (أن يكون كبيراً أو

1 - «لوبلون»، مرجع مذكور، ص. 377 و378 (AC)

2 - تقرّأ: سونولون

صغيراً أو أشقر أو أسود). فبين «سقراط» و«قوريسقوس» توجد فروق خاصة وكثرة عرضية. وعندئذ يصبح موضوع التفريد هو معرفة ما إذا كان يمكن أن نميز ما هو فرق نوعي يتعلق بالماهية – أو بصورة أدق بالمائة – وما هو كثرة عددية تتعلق بالمادة؛ لقد تعرضت المقالة الأولى من الميثافيزيقا في فصلها التاسع إلى هذه المشكلة، وميّزت التضاد في الماهية، الذي ينشئ فروقا معقولة (الماشي، المجنح) عن التضاد في الوجود منظورا إليه من جهة ارتباطه بالمادة (أبيض – أسود). "لذلك لا يمثل بياض الإنسان أو سواده [317] فروقا نوعية وليس ثمة فروق نوعية بين الإنسان الأبيض والإنسان الأسود حتى وإن فرضنا اسما على كل واحد" (الياء، 9، 1058 ب 2-4). يبدو في هذا النص أنّ الفرق النوعي لا يذهب أبعد من ذلك في اتجاه الفرد: "النوع البشري هو النوع الأخير واللامنقسم" (1058 ب 10). وتبدو حالة الجنسانية حالة جدّ ملتبسة، لأنها تتأرجح بين الماهوي والعرضي؛ ولا يتأثر النوع بالجنس (sexe) ومع ذلك فإنّ "الذكر والأنثى هما من التبدلات المخصصة للحيوان، لا الجوهرية وإنما المادية والجسمانية" (1058 ب 22).

وتؤدي كلّ فلسفة «للصور» إلى هذا الفصل بين ما هو بالذات، وما هو بالعرض، ولعلّ ذلك هو الصعوبة القاتلة التي تدعو إلى مراجعة ممزّقة لهذا النوع من الفلسفة. ينبغي إذاً أن نحذر من كلّ حماس لحلّ مفرط الوضوح لهذه المفارقة داخل فلسفة لم تفكر أبداً لا في المنزلة الأصلية للأشخاص في علاقتها بالطبيعة، ولا في الفردية من جهة ما هي حدثٌ أو جودةٌ في الطبيعة ذاتها. ويؤدي بنا هذا إلى الأسباب التي جعلت هذا المشكل لا يكون مشكلاً أرسطياً.

4. لماذا هذا المشكل ليس مشكلاً أرسطياً؟

لئن لم يهتم «أرسطو» بالتفريد من جهة ما هو كذلك ولم يجعل منه شكاً متميزاً، فإنّ ذلك يصدر عن تصوّره لا للعلم فقط بل للواقع كذلك. فتصوره للعلم وكذلك تصوره للواقع يبقى تصوراً أفلاطونياً رغم مشاربه التجريبية وميله إلى روح التقليد الطبي. فالواقع هو المحدّد والمتعين؛ والفردية هي اللامحدّد، وبهذا المعنى يكون لها شيء من اللاواقع. وصدق «روبان» عند ما

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

قال: "من أجل أن تكون المادة قادرة على أن تفرّد فعلا، ينبغي على الجملة أن تفعل ذلك على طريقة [318] الصورة"، أي على طريقة الذي يحدّد. وهذا ما يكون في الأرسطية على عكس المبادئ الأساسية للنظرية¹.

وهاهنا نلمس التردد الأكبر في الأرسطية، ويترجم هذا التردد في نظريته للجوهر، فالجوهر على نقيض الأفلاطونية هو "موضوع"؛ والموجود المفارق والفردى، هو "ماهية" وهو في "ذات الوقت" مضمون معقول. ولذلك يقال الجوهر أوليا على الصورة رغم أن ما يوجد هو مركّب صورة - مادة. ولقد لاحظ «لوبلون»، عند حديثه عن شك على الجوهر (شك بالنسبة إلينا وليس بالنسبة إلى «أرسطو») أن «أرسطو» قد ميز بصورة جيدة بين معرفين، إلا أنه لم يستطع الربط بينهما ربطا جيدا: "معرف مضمون معقول، وماهية، من جهة، ومعرف موضوع وكيان مفارق وفردى² من جهة ثانية". فأن نماهي بين الجوهر والموضوع قد يعني أن نماهي بين الجوهر والمادة (وهو إغراء تعرّضت له ثم استبعدته مقالة الزاي 3) وهكذا يستبعد «أرسطو» إلى جهة فلسفة للمائية وليس للفرد.

ونلتقي بشبهة الصيغة المصدرية أوسيا، التي ساء ما تترجمها العبارة الفرنسية substance، ضمن فعل وُجد مصرّفا مع الضمائر الشخصية، مثال ذلك في التمييز بين تي إستي أو أي أستى، حيث يرى التقليد اللاتيني التمييز بين الماهية والموجود. ويلاحظ «لوبلون» أن المنطق الأرسطي يميز بين السؤالين³، [319] ويميّز «أرسطو»، كذلك في ذات الوقت بين استعمال فعل الوجود رابطة منطقية واستعماله للتعبير عن معنى الوجود؛ مثال ذلك: هل الإله موجود؟ وما يكون الإله؟ "إلا أن هذا التمييز لا يُحفظ حفظا"⁴. لماذا؟ لأن الكيان عند «أرسطو»، لا يتطابق بالضبط مع ما نسميه نحن كيانا، والذي لعله يكون تحديدا: فريدة

1 - «روبان»، مرجع مذكور، ص. 95 (AC)

2 - «لوبلون»، مرجع مذكور، ص. 376 (AC)

3 - التحليلات الثانية II، 1، 89 ب 23 وما بعدها (حيث يميز بين أربعة أسئلة: الواقع (τὸ ὄν) العلة (τὸ διότι) الوجود (εἶ ἔστιν) الماهية (τί ἔστιν) ويتعلق السؤالان الأولان بوقائع مركبة والأخيران وهما اللذان يهانا هاهنا، بتعلقان بكائنات بسيطة أو على الأقل فريدة. وحتى وإن كنا نستطيع تجميع 3+1، 2+4، 1+3 فإن ذلك نظام الواقع سواء في الحمل أو في وضع الوجود. فسؤال أي ايستين هو سؤال الوجود مأخوذاً بمعناه المطلق.

4 - «لوبلون»، مرجع مذكور، ص. 378 (AC)

الأفراد. فإن كان صحيحاً أنّ استعمال فعل الوجود بالمعنى المطلق (المختلف عن استعماله رابطة منطقية) يقتضي حقاً وضع الكيان، وأنّ «أرسطو، قبل كُنْث قد رأى بصورة واضحة أنّ الموجود لا يضيف شيئاً إلى الماهية (التحليلات الثانية 11، 7، 92 ب 13)¹، فإنّ استعماله لفعل الوجود يظل يخالف استعمالنا: فإنّ «أرسطو، قد زهد في التفكير في الوجود من جهة ما هو وضع للوجود [position d'existence] حتى إنّ تعليله للتمييز ما بين الماهية والموجود يخطئ هدفه. "فالأيناي، كما يقول، ليس جنساً"، لا من جهة كونه وضع وجود، بل من جهة كونه خاصية عامة بإفراط" (ويعلق «لوبلون»²، موضعاً كيف أن «أرسطو، بعين الألفاظ التي يستعملها يهمل موضوع الوجود، فبعد أن قال: تو أيناي ليست الماهية بأي شكل من الأشكال، يقول لأنّ: تو أن ليست جنساً. فننزلق إلى مشكل مفهومي). بل اعتبرت «سوزان مانسيون، أوسيا وتو أن لفظين مترادفين). وهكذا نرتدّ إلى نظرية في الوجود من جهة ما هو "مماثل" في كلّ دلالاته، وهو من أجل ذلك مخالف للجنس (الميتافيزيقا، الهاء 2). فالتّظام الوجودي غريب عن «أرسطو، غربة جعلته [لا يجد حرجاً] في الحديث عن أي استي المثلث. فمعنى الوجود [exister] هاهنا هو أن لا يكون [المثلث] وهمياً ولا مخترعاً، أي أنّه بإيجاز يكون "موضوعياً" بالمعنى الحديث [320] للعبارة. أضف إلى ذلك أنّ «لوبلون، يلاحظ في المقابل أنه يقع تصوّر الماهية بصورة عينية ما إن نرفض العموميات لنمسك عن قرب "المائيات". فتنزع الماهية والوجود إلى التطابق ساعتها ضمن فلسفة للمائية. وفي نفس هذا المعنى تكتب «سوزان مانسيون، قائلة: "لكي يُفهم نسقُ «أرسطو، ينبغي أن ننظر إليه من جهة ما هو تطور وتكميل للفلسفة المفهومية التي أقامها «سقراط، وأثراها «أفلاطون»³. ولذلك فهي تعتقد أنّ «أرسطو، قد توصل إلى الموقف العيني للوجود في

1 - «ابن سينا، ثم الطومية، هما اللذان استخلصا النتائج، فالوجود عند «ابن سينا، يضاف إلى الماهية عرضياً؛ وعند «طوما الأكويني، فإنّ الوجود والماهية يتميزان ولا يفترقان (انظر حول هذا «لوبلون، ص. 173 الهامش 2 و3) (بول ريكور)، [الإحالة على كتاب أجزاء الحيوان]

2 - «لوبلون، مرجع مذكور، ص. 174 (AC)

3 - «سوزان مانسيون؛

Suzanne Mansion, Le Jugement d'existence chez Aristote, Louvain, « Institut supérieur de philosophie », 1946, (rééd. Louvain, Peeters, 1998), p. 11.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

سؤال أي استي : "فالوجود المقصود في السؤال هو إذاً الوجود العيني، الوجود الذي تتصف به الأفراد التي تحيط بنا ولا يعرف (أرسطو، غيرها. ولكته هذا الوجود المأخوذ في حالته المجردة واللامحددة..."¹ "ولم يفكر (أرسطو، في فصل إمكان الماهيات عن وجودها لأنه لا يملك فكرة دقيقة عن العرض الميتافيزيقي"² (ص 273).

خاتمة:

وإنما في نظرية الماهية (τό τί ἦν εἶναι) تجد الشخصيتان المتصارعتان عند (أرسطو، توازنهما : شخصية الأفلاطوني وشخصية الاسقليبيادي [asclépiade] ؛ فمن جهة، ثمة "ما نحمله وما نقاومه من التعاطف الحميم مع (ديموقريطس،" ومن جهة أخرى، ثمة الإحساس العميق بالصورة، أي بالمثال (ويحيلنا (لوبلون، هاهنا على شاهد من كتاب «بريمون»، الإخراج الأرسطي³ : [321] "إن الماهية أو المثال هي ما يكون في الفرد الأكثر واقعية. وإن ذلك ليدو مقتضيا لتعال للمثال، وهو ما ينفيه (أرسطو، بعناد. (يجب أن نقول، دفاعا عن (أرسطو، إن ما يقوم بوظيفة التعويض ويدخل التوازن من جديد على (أرسطو، هي الفكرة المفتاح لكامل السماع الطبيعي، أعني التمييز الأكثر عبقرية في النسق بين الفعل والقوة. ويتداخل هذا التمييز مع الأفلاطونية الأساسية لفلسفته في الماهية. يوجد في الطبيعة هامش من اللااكتمال ومن اللاتحديد، وهو الحدّ الأسفل للمعرفة. فلو كانت "الطبيعة" وجودا بالفعل، لكانت الصور أفرادا ولأصبح الواقع كله معقولا، بحيث تصبح فلسفته في الأوسيا، في البيينغناس [Beeingness]، وفي الموجدية [étance]، متأرجحة بين فلسفة أفلاطونية للصورة، وفلسفة تجريبية للعيني، تُفهم من جهة ما هو "فعل" يخالطه الإمكان. إن هذه الفلسفة الأخيرة هي التي سيكتشفها (لينيتز، ليقابلها بالنزعة الرياضياتية الديكارتية.

1 - المرجع نفسه، ص. 261 (AC)

2 - المرجع نفسه، ص. 273 (AC)

3 - «أندري بريمون» André Brémont, Le dilemme aristotélien, Paris, Beauchesne, « Archives de philosophie », 1933

الجوهر "المفارق"

مدخل: مشكلة "الجوهر المفارق" في تدبير "الميتافيزيقا".

لقد أُدرجت المقالات المركزية¹ المخصصة للجوهر (الزاي، الطاء، الياء) في المواضيع التي هي فيها من أجل الإعداد لاستقصاء الجوهر ما فوق المحسوس، إلا أنه لا شيء في نسيج هذه المقالات ذاته، يعلّل وجود مثل هذه الجواهر. فلقد بيّنا أنّ الصورة هي "المثل الأول"، للجوهر فقط. إنّ المبدأ المتحكم في قابلية المعرفة لا يمكن تمييزه عن الشيء ذاته. وأكثر من ذلك أنّ مقالات الزاي والطاء والياء لم تكتب لحلّ شكوك الألف الكبرى [حتى] الهاء 1. إنها تتميز بقاعدة مستقلة، وهي توجد في مواصلة مقالة الدال. ولقد تكون ارتبطت بعد ذلك «برابطة» الهاء 2 - 4. ومهما يكن من أمر النظام الكرونولوجي، فإننا في نهاية مجموعة الزاي، الطاء والياء، لم نحلّل إلا جوهر "الفلسفة الثانية"، على حدّ تعبير مقالة الهاء 2، أي الجواهر المحسوسة التي هي أمثلة «ثانية» للجوهر. أمّا مشكل «الجوهر الأول»، موضوع الفلسفة «الأولى» أو الثيولوجيا، فقد بقي معلقا. وبهذا المعنى تبقى المعالجة العلمية للجوهر المحسوس معالجة جدليّة، إنها مقارنة شكوكية [aporématique] للمشكل المركزي في الميتافيزيقا. وأقصى ما فعلناه، هو استبعاد الطّريق

1 - يتعلق الأمر دائما وبصفة متسلسلة بالإحالات على الميتافيزيقا التي يشار إلى مقالاتها بحروف التاج اليونانية

الأفلاطونية للمثل بايداع الصّور من جديد في الأشياء بفضل الفيزياء والمنطق. ويبقى مشكل الفلسفة الأولى على حاله.

وتمثل مجموعة مقالات اللام، والميم، والنون، بجملتها إجابة عن هذا المشكل. إلاّ أنّه يجب عزل مقالة الميم 1 - 9 (صحيح أن الأسطر الأولى من مقالة الميم 1 تربط المقالة بالمشكل المركزي: هل يوجد أم لا يوجد عدا الجواهر المحسوسة، جوهر ثابت وأزلي؟ وإن وجد هذا الجوهر فما هي طبيعته؟) إلاّ أنّ «أرسطو، بعد ذلك مباشرة يشير إلى أنّ الميم 1 - 9، ستكون مداورة إعدادية: كذلك ينبغي أن ندرس بادئ ذي بدئ نظريات الفلاسفة الآخرين ونتفحص ما إذا كانوا قد أخطأوا... الخ. ومن هنا جاءت المناقشة الطويلة المتعلقة بالمواضيع الرياضية وبالمثل، وهي المناقشة التي تقوم على أرضية الشك الخامس، (المتافيزيقا، الباء 2 977 أ 34 وما بعدها). فهمة مقالة الميم 1 - 9 هي إذا استبعاد الأعداد والأشكال والمثل التي لا تمثل جواهر مفارقة بذاتها، بل هي بالنسبة إلى الرياضي فقط، استبعادها من حقل ما فوق المحسوس. فهذه الأمور ليست إذا بعد العلل التي تبحث عنها الحكمة، لأنّ علّة الوجود ينبغي أن تكون «مفارقة» (الزاي 1، 1028 أ 20 ب 2). وهكذا فإنّ الميم 1 - 9 تحرر فقط أفق نظرية الجواهر).

إن ثيولوجيا «أرسطو، تبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام فقط، (وليست مقالة اللام في فصولها من 1 إلى 5 سوى تلخيصاً لنظرية الجواهر التي تظهر هاهنا كمقدمة للثيولوجيا)؛ ويرتبط الفصل السادس من اللام رأساً بتصوّر [324] الفلسفة كما عرضته الهاء 1؛ أي ثلاثة علوم منظومة تبعاً لجهات جوهرية ثلاث (فيزيائية، رياضية وثيولوجية). فإنما في هذا القسم الثاني من مقالة اللام يجب، إذا، الإجابة عن السؤالين اللذين طرحتهما مقالة الهاء 1:

- 1 - على أيّ وجه يكون الجواهر المفارق هو أول أمثلة الجواهر؟
- 2 - كيف ترتبط الجواهر الأخرى به بحيث تكوّن معه الوحدة التماثلية للوجود؟

يلقى السؤال الأوّل إجابة صريحة: إنها القسم الكلاسيكي من ثيولوجيا «أرسطو»؛ نستعرضه بصورة تخطيطية، لأنّه سيكون من جهة أخرى، موضوع شرح مفصل للنصوص. وعلى العكس من ذلك لا يلقى السؤال الثاني إلاّ بداية إجابة؛ وينعكس لا اكتمال ثيولوجيا «أرسطو، على كامل النسق. وفعلاً فإنّ الإجابة عن

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

السؤال الثاني هي التي تتحكم، كما رأينا، في عين تناسق فلسفة ثماهي بين الأنطولوجيا العامة والشيولوجيا، أي بين الأنطولوجي والأنطي الذي للإلهي.

1. المحرك الذي لا يتحرك:

بنية الحجاج

تعلق المرحلة الأولى من مرحلتي برهنة «أرسطو» بالوجود والثانية بماهية الجوهر الأسمى. فنحن نسير إذاً من $\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\iota$ إلى $\epsilon\nu\tau\iota\nu$ (ونحن نقفز هاهنا على الفصل السابع المعسر الذي خُصص للطريقة التي يحرك بها المحرك الذي لا يتحرك: لأنّ هذا التحريك بالشّوق هو في الواقع حلّ أو بداية حلّ للسؤال الثاني، أي سؤال وحدة الموجودات في الوجود. سنربط إذاً [325] رأسا الفصل 9 من مقالة اللام بالفصل 6 منها، مما يجعل تقدّم الفكر من الواحد إلى الآخر ألفت لانتباهنا. وسنقفز كذلك على الفصل الثامن وهو إضافة متأخرة جدا ويمثل تنقيحا للشيولوجيا: إذ يعوّض "إله" اللام 6، 7، 9 أو ينضاف إليه، تعدّد الكرات اللامتحركة، وهي كلها تحقّقات للجوهرية في مرحلتها العليا).

وفي الواقع فإنّ لحظتي ثيولوجيا «أرسطو» هما أكثر من مجرد تحديد للوجود، ثم للماهية؛ فبالانتقال من لحظة إلى أخرى يغتني كامل تصور الإلهي ويتعمّق، بدءاً بآله هو بوجه ما "فيزيائي"، يتحمّل حركة العالم ويكون أساساً أزليته، وارتفاعاً إلى إله روحاني يفكر، ويتفكر ذاته. فالأمر هو أكثر من مجرد تقدّم من الوجود إلى الماهية. لأنّ ما يوجد حسب اللحظة الأولى هو أفقر مما هو محدّد تماثلياً مع فكر الحكيم، حسب اللحظة الثانية. فلنختصر اعتبار لحظتي هذا التطور.

أ. الإله الفيزيائي

كيف نبرهن على "وجوب وجود جوهر ما أزلي لا متحرك؟" (بصرف النظر عن معرفة ما إذا كان هذا الجوهر واحداً أو متعدداً).

منطلق الحجة أعطته أزلية الحركة. وهي بدورها أثّر من أزلية الزمان، باعتبار أنّ الزمان هو "بعض الحركة"؛ أمّا أزلية الزمان فتُعرف معرفة مباشرة بمجرد مراقبة المعرف: فزمان ما قبل الزمان هو أيضاً زمان (السمع الطبيعي، VIII 250 1 ب 23 - 251 ب 13 يثب أزلية الحركة مباشرة دون [326] المرور بأزلية الزمان).

فما هي الحركة التي تكون أزلية؟ إنها حركة متصلة (السمع الطبيعي، VIII، 259 أ 6 16) إلا أنه لا وجود لحركة متصلة إلا حركة النقلة، وحركة النقلة الوحيدة المتصلة هي الحركة الدائرية (مقالة اللام 6 1071 ب 12).

ثم ثبت أن هذه الأزلية وتلك، أزلية الحركة وأزلية الزمان، توجدان في جوهر بلا مادة وبلا قوة: وإلا فإن الحركة يمكن أن تنقطع. لا بد أن نستبعد أي عرض ونستبعد العدم عن الجوهر الأول، حتى لا تتأثر بذلك استمرارية الحركة. وهكذا يعلن الجوهر الأزلي عن نفسه: إنه الفعل المحض؛ الفعل دون إمكان، وهو بهذا المعنى يقال "لا متحركاً".

وعلى هذا الأساس، إن لم نتحصل على إجابة كاملة عن السؤال الأول، فلا أقل من أن نتحصل على عنصر من عناصرها. إن الجوهر الأكثر جوهرية هو الجوهر الذي لا يكون إلا صورة، وهو الجوهر الذي لا يكون إلا فعلاً، دون لا تعين. ويبدو أن نظرية الجوهر المحسوس إنما كانت توجهنا نحو هذا الحل: إن الصورة هي التي كانت تصنع جوهرية الجوهر.

هكذا نرى على أي وجه يكون الإله الذي تكشف عنه هذه الحجة فيزيائياً، إنه إله لا ينفصل عن بنية كوسمولوجية: أزلية الحركة. إن أزلية العالم وأزلية الإله هما أزليتان متلاصقتان. وتندرج ثيولوجيا «أرسطو»، على الأقل في هذا المستوى الأول، على الخط الممتد من نفس العالم حسب الأفلاطونية، (انظر αὐτοχλυοὺν في محاوراة الفايديروس 264 ج) إلى النفس التي في رواقية «أفلوطين»، إلا أن أصالة «أرسطو»، حتى في هذا المستوى الأول [327] هي أصالة كبيرة. وتجتمع كلها في تحليله الميتافيزيقي للواقع الذي يصل إلى التمييز بين القوة والفعل. فحجته كلها تقوم على أولوية الفعل على القوة، إذ الكامل هو الذي يفسر الناقص. فما يتغير، وما هو على طريق التغير لا يكتفي بذاته. إن الوجود من جهة ما هو محدد ومكتمل، ومن جهة ما وصل إلى تمامه، هو مبدأ الوجود اللامتعين واللامكتمل والسائر نحو نضج صورة ما. تلك هي وصية «أرسطو» الفلسفية.

ب. الإله "الروحاني"

يحقق تأمل الفعل المحض قفزة ثانية في مقالة اللام 9، حيث يتجلى المحرك الذي لا يتحرك بما هو "عقل العقل"¹، فكيف يكون ذلك ممكناً؟ بطريقة نستطيع تسميتها الإسقاط التماثلي. فنحن لنا صورة تقريبية للفعل المحض في تجربة "جنس من الحياة" (bio = بيوس) هي الحياة التأملية. إن ما يوفر مبدأ هذا التمشي الجديد هو إذا النظرية الأخلاقية لأجناس الحياة. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إننا نملك تجربة تماثلية لما هو الفعل المحض في الفعل اللامتحرك للثيوربا. فما لا نقوم به إلا نادراً وبارهاق، يقوم به الإله على الدوام. والفصل السابع من المقالة العاشرة من الأخلاق النيقوماخية، هو على هذا الأساس، على [328] الطريق المؤدية من الإله "الفيزيائي" إلى الإله "الروحاني" لميتافيزيقا اللام.

فإن كان ذلك كذلك، فما هو "التأمل"؟ يوفر كتاب النفس في مقالته الثالثة، الفصل الرابع، حلقة ثانية من الحجة: إن التأمل هو معرفة العلل والمبادئ معرفة كاملة، والحال أن العقل - هذا الجزء من النفس القادر على إعطاء المبادئ والعلل، يكون في هذه المعرفة في موقع مماثل لموقع النفس الحاسة في علاقتها بالمحسوسات. إنه يصير ما يراه. ومثلما يصير الإحساس الفعل المشترك بين الحس والمحسوس، كذلك يصير العقل بالفعل هو الفعل المشترك بين الذات والموضوع. سنعتبر عن الشيء عينه بكلام آخر: بما أن العقل هو المعقولات التي يتأملها، فإنه عندما يفكر في الأشياء كلها من جهة مبدئها فإنما هو يفكر في ذاته. وعلى هذا الأساس كونا فكرة فعل محض هو في ذات الوقت فكر محض بمعنى "أنه فكر يفكر في ذاته عند إدراكه المعقول". إن هذه الفكرة لمتفكر متفكر وهو يفكر ذاته لهي في مركز تلك الصفحة من الميتافيزيقا (اللام، 7، 1072 ب 14 - 30) التي أعجب بها أفلوطين أيما إعجاب، ووجد فيها مبدأ أفنومه الثاني: العقل (ولن يكون ذلك

1 - ومن اللافت للنظر أن بساطة الإلهي ولا ماديته لا علاقة لها بوحدته، فالإلهي هو أساس الأشياء إلا أن معرفه لا يسمح بأن نقرر بأنه واحد أو متعدد، والمسألة الوحيدة التي يواجهها أرسطو، هي مسألة نظام الكمالات أو تراتبه. وإن التعارض بين وحدانية الإله وتعددده، الجوهرية في سياق عبراني، هي مسألة ثانوية في الفلسفة الإغريقية ويجب أن نتنبه إلى هذا الاختلاف في الإشكالية من أجل أن نضع تنويعات أرسطو، حول عدد المحركات اللامتحركة في موضعها الحقيقي. وإنما من هذا المنظور ينبغي تناول مقالة اللام 8 (التي تبدو مناقضة لمقالة اللام 7، 1072، ب 13) (بول ريكور).

إلاّ الأقسام الثاني الخاضع للواحد لأنّ الفكر الذي يتفكّر ذاته بتفكّره في المعقولات قد تضمّن بعدّ ثنائية التفكّر وتعدّد المعقولات).

وهكذا يكون إله «أرسطو» هو تأملنا - إذا ما كنا "حكماء على الأقل - هو تأملنا وغبطة تأملنا، ولكنها غبطة متصلة لا تشوبها شائبة.

إنّ ما يصنع وحدة هاتين اللحظتين - أزلية الحركة وأزلية التأمل - هو إذاً معرف الفعل المحض، فهو الذي يسمح بدمج تماثل الحكمة في تحديد الجوهر الأول؛ وبغير هذا التماثل تشطر الشيوولوجيا بين أزلية العالم، وأزلية الحكمة. إلاّ أنّ الأزلية الأولى لا توقّر إلاّ [329] نقطة انطلاق فقط، وتوقّر الثانية تماثلاً: فالفعل المحض يعطي المبدأ.

2 - عملية المحرك الذي لا يتحرك

ها نحن على عتبة أكبر صعوبة في الميتافيزيقا. كيف يصنع أول الموجودات وحدة الوجود؟ أو، حتى نتكلم مثلما تكلمت مقالة الهاء، في فصلها الأول، كيف يكون "كلياً لأنه أول"؟

لدينا بدايةً إجابة في الفصل السابع من الكتاب، حيث يعرض «أرسطو» كيف يمكن أن يقال عن الفعل المحض "اللاتحرك" إنه يحرك الباقي كله.

لقد تركنا هذا النصّ الصّعب جانباً، رغم أنّه ها هنا يتجلى الدور "المحرك" للفعل المحض، وبغير هذا التحليل نستطيع أن نتكلم عن فعل لامتحرك، وليس عن محرك. لا متحرك. فما هي إذاً هذه "الحركة" التي تنشأ عن هذا اللاتحرك؟

يحاول «أرسطو» توضيح ذلك بقياس تماثلي هو المتشوّق. وستفحص هذا التماثل من وجهة نظر المشكل الذي يهّمنا ها هنا، أي من جهة وحدة سلسلة الموجودات المشدودة إلى الموجود الأول¹، [330] "بهذه الطريقة يحرك

1 - ضمن مسيرة التأمل تقع هذه الصفحة بين نظرية أزلية العالم (التي تقوم مقام قاعدة الانطلاق لتحديد الفعل المحض) وبين نظرية العقل الذي يتعقل ذاته، وإذاً بين الإله "الفيزيائي" والإله "الروحاني". إنها تلعب دور وسيط بين اللحظتين الأساسيتين لثيولوجيته. إنّ هذه الجاذبية السيدة التي للمتشوّق الأول، المتربّعة في سكونها، تلتفت من جهة نحو حركة السماء الأولى ومن الجهة الأخرى نحو سكون التأمل، فتؤمّن المرور الحاسم من طور من التأمل إلى طور آخر. إنها ماتزال "فيزيائية" ولكنها بعد "روحية". وهكذا ينبغي أن تقرأ هذه الصفحات كحركة لولبية تحفر عمق فكرة الجوهر المفارق.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المتشوق إليه والمعقول: إنهما يحركان ولا يتحركان (الميتافيزيقا، اللام 7، 1072 أ 26، ونحيل هنا على التجربة النفسية للشوق، فموضوعه يثير حركة الشوق والمعرفة دون أن يكون هو متأثراً بهذه الحركة).

وسنظل هذا القياس التماثلي غير مفهوم إذا لم يكن رسم النظام الكلي الأرسطي حاضراً في أذهاننا: هو ترابعية وقائع يعطي مفتاحها التحليل الميتافيزيقي للواقع إلى صورة ومادة، فعل وقوة؛ وبالفعل، فإن النظام التراتبي يُضمّنُ بالخاصية العلائقية المميزة لكل واحد من هذه المعارف؛ فالشيء الواحد يكون صورة بالنسبة إلى شيء، ومادةً بالنسبة إلى شيء آخر. إن تسلسل مملكات الطبيعة يعطي فكرة عن هذا النظم التراتبي (فالإنساني مبني على الحي. والحي على اللاعضوي إلخ.). إلا أن هذه الخطاطة للكون تبقى خطاطةً تجريبية لم تتفحصها العلوم إلا في "حدودها الوسطى"، وهي كلها "محركات - متحركة" (السماء الأولى، وسلسلة الدوائر المتراكزة من درجة عالم ما فوق فلک القمر، وتبادل العناصر في إطار التبادلات الكبرى في عالم ما تحت فلک القمر، الإنسان، الأحياء، الأشياء، إلخ...). وحده التحليل الميتافيزيقي المتعلق بالشرط الجذري لتسلسل كل "المحركات المتحركة"، وإذا "بالحد الأقصى" لسلسلة "الحدود الوسطى"، يقدر أن يرفع هذا التمثل للكوسموس إلى مستوى الضرورة العقلية التي يتطلبها "العلم الذي نبحث عنه".

وها هنا يتدخل القياس التماثلي للنزوع عن طريق الشوق.

إن البرهنة هي برهنة جهيدة جداً. فلا بد أن نثبت أولاً أن المتشوق الأول هو أيضاً المعقول الأول؛ كما يجب أن نعلل (ثانياً) هذا التطابق الذي لا يكون صحيحاً إلا بالنسبة إلى الأول من كل سلسلة: فالخير الظاهر، موضوع [331] الأشواق التجريبية، ليس دائماً معقولا، ولكن الخير في ذاته، الذي إليه ترجع كل الخيرات الظاهرة، وهو الحد الذي تهدف إليه حركة الإرادة، هذا الخير

فيما هو مبدأ أزلية الحركة، يصبح الإله هو المعشوق الذي يجذب إليه كل شيء، ويصبح بآخرة هو المتأمل الأسمى. [بول ريكور]

لا يمكنه أن لا يكون المعقول الأوّل. وهكذا نحصل على سلسلة أولى من المترادفات: المتشوّق الأوّل، الخير في ذاته، المعقول الأوّل.

ويبقى علينا أن نبرهن أنّ المعقول الأوّل هو الجوهر البسيط، والفعل المحض. ويثبت «أرسطو» ذلك بوضع الحدود الموجبة في واد، والحدود السالبة في واد آخر، والموجبات هي الأولى في علاقتها بالسالبات، وأول المعقولات هو أول الموجبات.

فما عساه يكون؟ إنّ الجوهر هو الأوّل في هذه السلسلة، وفي الجوهر فإنّ ما هو بسيط هو الأوّل (الميتافيزيقا، اللام 7، 1072 أ 32). إنّ اختصار مدهش للأنطولوجيا الجوهرانية كلّها. لقد أثبتت مجموعة الألف الكبرى، والهاء، القضية الأولى: "الجوهر هو الأوّل" أما القضية الثانية فإنه من الحقّ أنّ مجموعة الزّاي، الهاء، والطّاء، لا تعرف الجوهر البسيط بل المركّب، ولكنها بإثباتها لأولوية الصّورة من جهة ما هي مبدأ لمعقولية الجوهر وواقعته في آن، فإنّ هذه المجموعة من التحاليل تهيبّ القضية الثانية: "في الجوهر يكون ما هو بسيط هو الأوّل". ولكنها لا تفعل أكثر من ذلك، فالحدس العقلي لجوهر غير مركّب هو حدس الدّور الجوهراني والمؤسس للفعل المحض في علاقه بكلّ العمليات المشوبة بالنقص وبالإمكان؛ وفي كلمة، هذه القضية الثانية هي الوضع الميتافيزيقي لأولوية الوجود على الصّيرورة وللعمل المحض على القوّة.

وهكذا تُستكمل سلسلة المترادفات التي بدأنها أعلاه: المتشوّق الأوّل، الخير في ذاته، المعقول الأوّل، الجوهر البسيط واللامادي. فإذا قرأنا هذه السلسلة في الاتجاه المعكوس قلنا قول إنّ الجوهر البسيط [332] واللامادي (وهو آخر حدّ في هذه السلسلة من التّمهيات)، يحرّك مثلما يحرّك المتشوّق الأوّل (الحدّ الأوّل في السلسلة).

بم تسهم هذه المماهة بين تحريك الإله وتحريك "متشوّق" في حلّ المشكل الأساسي لوحدة الموجودات في الوجود؟ ثمة مكسب يتمثّل في نقلة التشديد من الفاعلية إلى الغاية. ولقد قلنا إنّ التّحريك دون التّحرّك هو امتياز المعشوق، والحال "أنّ العلّة الغائيّة تحرّك من جهة ما هي موضوع للعشق، وبقية العلل تحرّك بفعل كونها بدورها محرّكة" (اللام، 7، 1072 ب 3 - 3)، وبعد ذلك، يقول «أرسطو» : "إلى مثل هذا المبدإ تُعلّق السّماء والطّبيعة" (1072، ب 14)، وتبدو علاقة السببية الغائية، حسب هذا النّص، لا فقط سبيلا من

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

السبل بل السبيل الوحيدة التي توفرها الأرسطية من أجل تفسير الرابطة التماثلية التي تجمع تحت عنوان "ملتبس" هو الجوهر الأول والجواهر الأخرى". ولكن الميتافيزيقا لا تستطيع أن تتقدم أكثر على عتبة هذه الصعوبة. فلنحاول الوقوف على إحدائيات هذا الفصل الجزئي (§ 3) وتبين دافعه (§ 4).

3. - عدم اكتمال الميتافيزيقا

قد تقتضي الوحدة التماثلية للموجودات في الوجود، من أجل أن تبرهن، أن يكون الموجود الأول أساس التماثل، والحال أن هذا الأمر قد أشير إليه إشارة مجملة ولم يقع تطويره حقيقة. فلننظر في السمات الرئيسية لهذا الرسم الإجمالي:

التمشي الأول: الجوهر هو الصورة

لقد رأينا كل فلسفة الأوسيا تنعقد حول التي أن أيناي (المائية) التي هي نواة [333] الواقعية والمعقولية في الوقت ذاته، فهي الشيء ذاته، وهي الشيء القابل للمعرفة. وها هنا يغادر «أرسطو»، «أفلاطون»، مغادرة أصلانية. لعل الأفلاطونية "تحفظ"، بمعنى أن المائية هي محتوى متعين من الدلالة، ضروري وثابت. وأن كل مائية هي فرق أخير وحد أقصى للبحث في الأشياء. وهكذا يبقى «أرسطو»، كما يبقى «أفلاطون»، صراحة، في مستوى المتعدد و"الفروق"، إلا أن المتعدد الأفلاطوني يؤخذ في مجال الدلالات المتعقبة، أما المتعدد الأرسطي فهو الوقائع المنتجة من قبل الطبيعة، أو الصنائع البشرية. ويتجنب المشكل البرمينيدي للواحد كمشكل "عتيق"، وتبعاً لذلك يتجنب مشكل أصل المتعدد انطلاقا من الواحد. لن يكون هناك "صذور" ولا "نشأة" أرسطيان، ولكن، على الأكثر، تراتبية صور كلها غير متولدة.

التمشي الثاني: الصورة فعل

إن الفكرة العبقريّة للأرسطية هي كونها جعلت الصورة تتماهى مع الفعل، فما هو قابل للمعرفة في الصورة هو الفعل، هو مجيء دلالاتها الخاصة بها إلى الواقع مجيئاً مكتملاً. وعلى الفور فإن علاقة الصورة والمادة لا صلة لها بعلاقة الملاء والخلاء وعلاقة العملية الموحدة لشتات، مثلما هو الحال عند «لينيتز»، و«كثت». فالصورة هي ملاء الواقع والمعنى. وإن الانفعال بين التام وغير التام وبين الفعل والقوة هو أساس السماع الطبيعي. وقد رأينا أن حد

الحركة يخضع لذلك. إنّ نظريّة مبدأ الحركة هي التي تكمل كذلك قطع «أرسطو» عن الأفلاطونية، لأنّ "الكليّات" هي في نهاية الأمر بالقوّة، بمعنى أنّ الأجناس هي حقل من الإمكانيات لا يتحقق منها إلاّ واحد بواسطة الفرق النوعي و"الفروق الأخيرة". وأخيرا إنّ التّمييز بين الفعل [334] والقوّة هو خاصّة مفتاح المشكل الأنطولوجي لمراتبة الواقع، لأنّ الموجودات تكون أو تكاد تكون، بحسب ما تكون بالفعل أو تكاد، أي بغير لاتعين وبغير ما يهددها بأن تقوّض أو تفسد.

التمشي الثالث: الفعل المحض هو المعقول الأسمى

إن كانت الصورة هي ما يفهم من الواقع فإنها ستكون (حسب الفصل السابع¹) الجوهر "البيسط"، الجوهر الذي لا يكون إلاّ فعلا يحقّق كمال المعقولة. ولمرة أولى ارتبطت ثيولوجيا «أرسطو» بهدفه الكبير. وينبغي أن نقول إنّ «أرسطو» لم يعوّض بمحرّكه اللامتحرّك المثال الأفلاطوني في منطقة ما فوق المحسوس (المشتركة بينهما). إنه ليس تعويضا في نفس المستوى، بل هو تجديد: "فالفعل المحض" هو بعدّ ميتافيزيقي أصيل، لأنّ هذا المعرف يقتضي الثورة المزدوجة للصورة والفعل. وبهذا المعنى لم تعد 7 من رواسب الأفلاطونية، تكاد لا تندمج في الميتافيزيقا الجديدة، بل هي معرف مبنيّ بعدّ على أرضية أرسطية. هي ليست تحليلا للغة وللذلالات، بل هي تحليل للواقع من جهة ما هو صورة ومن جهة ما هو فعل يحتمل تفكّر الجوهر المفارق².

التمشي الرابع: الفعل المحض يكرّر في الأشياء المحسوسة

نحن إذا في نقطة الخلاف: كيف تكون ذات مفارقة مصدر وجود ؟ لا تحتوي الميتافيزيقا إلاّ على بعض الأسطر للإجابة عن هذا السؤال [335]: الطاء 1050 ب 28 "الأشياء الفاسدة تحاكي الأشياء التي لا تفسد". راجع اللام 7، 1072 ب 13-14³: "كلّ الأشياء خاضعة لذات مفارقة من جهة ما هي علتها

1 - الميتافيزيقا، اللام 7، 1072 أ 33-34

2 - أنظر «جلسون»، Etienne Gilson, *l'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 47 (AC)

3 - إحالة غير دقيقة

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الغائية". وإذا فإِنَّمَا في اتجاه العلة الغائية، دون غيرها، بحث «أرسطو» عن أساس التماثل الذي يسمح بتأسيس علم واحد ووحيد للوجود من جهة ما هو وجود على قاعدة علم الموجود الأول.

إنَّ رابطة المحاكاة والخضوع [التي للموجودات] هذه في علاقتها بحدّ *terme ad quem*، لم تقع معالجتها بصورة نسقية من قبل «أرسطو» أبداً، في حين أنَّ وحدة الأنطولوجيا، والثيولوجيا إنما تنعقد هناك. ولا نجد إلاّ تلميحات متناثرة إلى هذا المبدأ الكبير لتوحيد الموجودات. ويستشهد «أوينس» بـ:

1 - في النفس II، 415 أ 4 - 26 - 67 : إنَّ خلق كائن مماثل للذات هو "مشاركة في الأزلي وفي الإلهي قدر الإمكان، لأنَّ ذلك هو موضوع شوق كلِّ الموجودات، وغاية نشاطهم الطبيعي". فالفرد الحيّ لما كان لا يستطيع أن يبقى هو ذاته وواحد بالعدد، فإنَّ التّوحد، باستمراره، هو الذي يحاكي سكون الإلهي.

2 - في السماء I، 9 - 279 أ 17 - 30 : "من الدّيمومة الخالدة والإلهية يُشتق الوجود والحياة اللذان بهما تتمتع الأشياء الأخرى، فبعضها يتمتّع بهما على نحو فيه بعض التّمفصل، والبعض الآخر لا يتمتّع بهما إلاّ ضعيفاً".

3 - في الكون والفساد II، 10، 336 ب 27 - 337 أ 7 حيث تفسّر السببية الغائية والمحاكاة، الواحدة بالأخرى، ويلاحظ «أوينس»² أنَّ صراعا حقيقيا من أجل الأفضل هو الذي يكوّن محاكاة الموجودات للوجود : الحركة الدائرية، استمرارية التوالد، دورة العناصر وحتى الحركة الخطية. ذلك أنّه "بمحاكاة الحركة الدائرية تكون الحركة الخطية متصلة".

فما هي خاصية الفعل المحض التي تتكرر هكذا ؟ إنَّها جوهريا البقاء على نشاط غير منفعل وغير آت من الغير وغير محرّك من آخر. "إنَّ هذا البقاء في سكون فاعل هو ما يسميه «أرسطو» عقل العقل. وإنَّ ما يحاكي ليس معقولا كلياً بقدر ما هو عقل متفرد. إنَّ الفعل الذي يجعل الحياة تستمرُّ والفعل الذي يجعل دورة العناصر الفيزيائية تدوم، وخاصّة الفعل الذي به يستقر الحكيم في

1 - الكون والفساد

Cf. *De la génération et de la corruption*, trad. de «Marwan Rashed», Paris, Les Belles Lettres, 2005

2 - «أوينس»، مرجع مذكور، ص. 420، الهامش 35 (AC)

الحياة التأملية (على ما وصفت الأخلاق النيقوماخية) هي تقريباتٌ مختلفة لهذه الوحدة التماثلية للوجود. وإن هذه الوحدة التماثلية للموجودات في الوجود هي التي تؤسس بدورها وحدة تماثلية في علم الوجود، إلا أن مقولات المحاكاة المحض والصراع من أجل الأفضل والقرب أو المسافة في المحاكاة ودرجة الوجود، إلخ...، هذه المقولات لم يبلورها «أرسطو» فعلياً بل وقعت معالجتها تلميحاً. ومن أجل أن نبلورها بلورة صارمة، ينبغي أن نرى عن قرب الاختلاف الجوهرى بين المشاركة الأفلاطونية التي تذهب من المعقول إلى المحسوس وبين المحاكاة الأرسطية التي تسير من الفعل المحض إلى الفعل المختلط، ومن الصورة الواقعية إلى الصورة اللاواقعية، ومن العقل الإلهي إلى التأمل الإنساني وإلى الحياة والحركة الطبيعية بما هي فعل غير مكتمل للقوة. وقد ندرك ساعتها على أي وجه تكون فردية الوجود الأول هي مبدأ كلية الوجود من جهة ما هو وجود، كما نفهم لماذا لا نجد أنطولوجيا مفارقة عند «أرسطو»، وحتى لماذا لم يخترع أب الأنطولوجيا ولو مجرد اللفظ. لم ينجز «أرسطو» ذلك بصورة صريحة، ولذلك كان هدفه متناسقاً فيما ظل تنفيذه معلقاً.

[337] 4 - حدود فلسفة للصورة: الصورة والوجود

إن كان «أرسطو» لم يكمل برنامجه، فإنّ مردّد ذلك بلا شكّ، هو لا مبالاته بما يعطي كيان الوجود. ولقد لاحظنا ذلك أكثر من مرّة¹، إن فلسفته تبقى فلسفة مائيات وصور. ولذلك لم يبحث «أرسطو» بين الإله والموجودات عن علاقة وضع للوجود [position d'existence] بل عن تشابه للصور [similitude de formes]. وتقوم فلسفته تبعاً لذلك على السببية الغائية وليس على الفاعلية المنتجة.

إنّ ما سيؤدّي إلى تجديد الأرسطية هو الالتقاء مع إله إسرائيل، الإله الذي "يخلق" الأشياء بدلاً من أن يجعلها تحاكي سكبينة عقل عقله. والسؤال الذي يهّمنا هنا هنا هو معرفة ما إذا كان تحويل النبرة من السببية الغائية إلى السببية المنتجة يتطابق مع عبقرية «أرسطو»، أو ما إذا كان الأمر انقلاباً للإشكالية الأرسطية.

إنّ الأوسيا الأرسطية هي فعلاً، "ما يوجد"، وهي فعلاً موضوع تام الحقوق في علاقته بما يحدث له، ومثال ذلك إنسان ما، أو حصان ما، كما يقول في المقولات ٧؛ بل هي أيضاً طاقة وبؤرة فعل. إلا أنّ الشراح المتأخرين («روس»،

1 - انظر رد السببية إلى تمهي الصورة، وحذف الفرادة لصالح مائة "الفروق الأخيرة" (بول ريكتور).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

«تريكو»، «أوينس»، «جلسون» اتفقوا على القول بأن «أرسطو» بقى في منتصف الطريق بين الكلّي والعيني، وأن معرفه للأوسيا يشكو من لبس لا فكاك عنه، تعبر عنه [338] صعوبات الترجمة : أوسيا هي جوهر وماهية (يترجمها «رافيسون» بالماهية، و«تريكو» بالجوهر. و«أوينس» بالـ entity، ويبدو لي أنّ هذا الأخير هو الذي احترم عدم تغاير الماهية والوجود في الأوسيا، فلا بدّ من إيجاد لفظ لم تلوّثه التّمييزات الوسيطة). ويستطيع «جلسون» أن يتكلّم عن إقصاء لطيف للمشاكل المتعلقة بالواقعة الأساسية للوجود¹. انظر كلّ تحليل «جلسون»² الذي ينتهي هكذا: "كلّ هذه الفلسفة التي لا تهتم في الواقع إلّا بما يوجد، تناوله دائماً بطريقة تنزع عن مشكلة وجوده أيّ مبرّر للطرح". ويرى «جلسون» في ذلك العلّة الأساسية التي من أجلها لا يكون لمشكلة "أصل العالم"، معنى في الأرسطية. إنّ «أرسطو» يجهل بآخرة التمييز الواقعي بين الماهية والوجود : هذا ما ينبغي افتراضه من أجل فهم الأوسيا عنده، "الموجودية". وعندئذ يكون سبب الشيء صورته ذاتها ؛ وأن نسأل لماذا يوجد شيء ما هو أن نبحث لماذا هو هو ذاته، ومعنى ذلك أننا لا نبحت عن شيء حقاً³. وإنّما بموجب مبدأ واحد، هو هو، يوجد الموجود ويكون علّة⁴، (ولقد كنّا ذكرنا هذا التّصّ الرائع «لأرسطو»؛ وهكذا إذا، في كلّ الإنتاجات كما في كلّ القياسات، يكون المبدأ هو الماهية (أوسيا)، وذلك لأنّه من الماهية تُبنى القياسات، ومنها كذلك تكون الأكوان" (مقالة الزاي 9 1034 أ 30 - 32). إنّ علاقة الإله بالعالم لا يمكن أن تكون إذا علاقة كيانية [existentiel] ؛ فالإله هو علّة "ما" يكونه العالم، وليس علّة أنّ العالم "يكون"، ("إنّ أوسيا «أرسطو» التي تُزع منها الكيان لا تسمح بحل مشاكل الكيان، وهي، بالنظر إلى كون السببية الفاعلة يلزم عنها مشكل كيان، لا تسمح بتوفير تأويل ملائم لهذا الجنس من السببية"⁵). إنّ لاهوتيي العهد القديم، كما يقول «جلسون»، هم الذين أدخلوا إشكالية للوجود متميزة عن إشكالية الأوسيا، وقبلهم جميعاً، العرب المسلمون. وإنّما هاهنا قد يَسمح

1 - «جلسون»، *Gilson, L'Être et l'essence*, op. cit., p. 58 (AC)

2 - المرجع نفسه، ص. 46-58، الشاهد ص. 58 (AC)

3 - المرجع نفسه، ص. 59 (AC)

4 - المرجع نفسه، ص. 60 (AC) [وقد أوردنا الشاهد الموالي في ترجمة أخرى، ص. 299]

5 - «جلسون»، مرجع مذكور، ص. 62 (AC)

استعراضٌ استرجاعي ينطلق من «ابن رشد» و«ابن سينا»، و«القديس طوما»، بالتقاطع مع ما سمح بكشفه تحليل مباشر «لأرسطو».

لو كان «أرسطو» قد عرف قصص الخلق، لرفضه لا محالة، ولا استبعده إلى جهة الحكايات الخرافية، لأنّ الخلق كان سيبدو له ساعتها أنه يردّ المعرفة الفلسفية إلى مجال الوجود بالعرض، أي إلى خارج حقل العلم. بل أكثر من ذلك، فإنّ الفعل المحض، كما يؤكد «أوينز»، لا يمكن أن يصنع شيئا خارج ذاته، لأنّه يكون محدّدا تحديدا تامّا، وتكون «فعليته» مودّعة عندئذ في المنفعل الذي يتقبّل فعله (الطاء، 8، 1050 أ 30 - 31). بل يتكلّم «أوينز» حتى عن «تناه» للذات [entité] المفارقة، وهو ما يكون، على العكس، التباسا في تعريف الصّورة الكاملة؛ ستكون «قوة الإله» قوّة قاصرة؛ لذلك لا موضع لسببية فاعلة لدى مصدر الوجود¹.

تلك هي علّة كون اشتقاق الكثرة من الوحدة ليس مشكلا أرسطيا، [340] بل هو مجرد تنظيم لسلسلة تراتبية للصور عن طريق العلة الغائية. وهكذا تكون أزلية العالم لازمة محفوظة من «برمانيدس» إلى الذريين، و«أفلاطون»، و«أرسطو»، والرواقين و«أفلوطين». إنما على هذه الخطاطة المشتركة انبجست في التاريخ فلسفات منفصلة انفصالا جذريا. وإنما بانفصال أهمّ من ذلك الذي فرّق بين «أرسطو»، «أفلاطون»، ستنبجس من لا - فلسفة العهد القديم إشكالية وسيطة [تتعلق بـ] الأصل الجذري للوجود.

خاتمة القسم الثاني:

لقد حانت اللحظة التي سننظر فيها نظرة إجمالية إلى الميتافيزيقا ونتساءل عما إذا كان «أرسطو» قد أنجز برنامجه المخصوص.

1. السلسلة الكرونولوجية والسلسلة المنطقية:

وأولا لا بدّ من بيان كيفية تمفصل قراءتي الميتافيزيقا، قراءة «فرنار ياغر» الذي يسعى إلى العثور على نظام الاكتشاف، النّظام الكرونولوجي للأطروحات، انطلاقا من ميتافيزيقا أصلية *Urmetaphysik* مفلطنة في اتجاه مرحلة أرسطية خالصة، ونظام العرض، وهو الذي أراد «أرسطو» أن يتبعه القارئ من

1 - «أوينس»، مرجع مذكور، ص. 297 (AC)

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

خلال إضفاء هذا التنظيم الأخير لكتابات تنتمي كل منها إلى مرحلة وذهنية مختلفتين اختلافا ملموسا.

وستمثل ثيولوجيا مقالة اللام، حسب النظام الكرونولوجي المحتمل، مرحلة متقدمة لا يزال فيها موضوع الميتافيزيقا على الطريقة الأفلاطونية هو تحديد واقع فوق محسوس؛ وستمثل أنطولوجيا مقالة الهاء المرحلة الأخيرة حيث يكون موضوع الميتافيزيقا [341] هو تنظيم معنى الوجود بشكل يشمل ويتجاوز ثنائية الجواهر المحسوسة (التي بينت مجموعة الزاي والحاء، والطاء، التي أدرجت مؤخرا، أنها حقيقية وجديرة أنطولوجيا) والجواهر الثابتة، الموروثة عن الحقبة الأولى.

ولنفرض هذا الرّسم الكرونولوجي صحيحا. فكيف نستعمله لفهم «أرسطو»؟ ينبغي أن نفتتح اقتناعا أنّ هذا الفهم «لأرسطو» قد كان يكون الأفضل وحتى الوحيد الممكن لو كان التناقض بين المقصدين - مقصد إنشاء ثيولوجيا أو نظرية في الوجود الإلهي، ومقصد إنشاء أنطولوجيا أو نظرية في الوجود من جهة ما هو وجود، تناقضا جذريا. فلن يبقى لنا ساعتها إلا أن نوزّع على الزمن النفسي لأطوار حياة «أرسطو» هذين المشروعين، وأن نبحث عن الدافع النفسي الذي تحكّم في هذا التبادل كما في ذاك. ولكن إذا كان «أرسطو» قد ارتأى أنّه يمكنه إضفاء هذا التسلسل التّهائي لأثره (أي التسلسل الذي يضع الثيولوجيا في الآخر ونظرية الوجود من جهة ما هو وجود في الوسط بشكل تكون فيه كالمشدّ بين البحث الديابوريماتيقى للألف الكبرى والهاء 1، وبين الاستقصاء الإعدادي للأوسيا المحسوسة ضمن مجموعة الزاي والحاء، والطاء، ثمّ نظرية الجواهر المفارقة لمجموعة اللام، والميم، والنون)، فذلك لأنّه اعتقد أنّ هذين المقصدين كانا متناسقين، وأنّ الأطروحة الأقدم للميتافيزيقا من جهة ما هي ثيولوجيا، هي التحقيق الجزئي لبرنامج الميتافيزيقا كما وقع التلميح إليه في الآخر، برنامج الميتافيزيقا من جهة ما هي أنطولوجيا ولكن مرتّبا قبل الثيولوجيا. إنّ البحث عن هذا التناقص المنطقي، هو بحث مستقلّ عن البحث عن التسلسل الكرونولوجي؛ ولن يبقى التفسير النفسي هو التفسير الوحيد الممكن، إلا إذا فشل هذا البحث، والحال أنّ الكثير من الكتاب قد انطلقوا من هذه المسلّمة المتمثلة في أنّ التوتر بين الأنطولوجيا والثيولوجيا هو توتر لا قبل لهم به، بما يشر [342]

للتفسير الكرونولوجي، وهو تفسير نفسي، أن يُعفي من فهم الأثر كما هو، وكما اختير له في الأخير أن يكون.

2. تلخيص مشكل الوجود والموجودات

فلنذكر بالقضايا التي تعلّم مراحل الميتافيزيقا.

- 1 - الحكمة هي البحث عن علل الأشياء ومبادئها الأولى (الألف الكبرى) : الفلسفة هي إيتولوجيا [علم العلل].
- 2 - "ثمة علم يدرس الوجود من جهة ما هو وجود والصفات التي له جوهرية" هكذا تبدأ مقالة الجيم 1 : الفلسفة هي أنطولوجيا
- 3 - إنما ينبغي على الفلسفة المسك بالمبادئ والعلل التي للجواهر (الأوسيا) (مقالة اللام 1 1069 أ 18¹) : الفلسفة هي أوسولوجيا [علم الجوهر].
- 4 - "إذا كان ثمة جوهر لا متحرك، فينبغي أن يكون علم هذا الجوهر، سابقا، وينبغي أن يكون هو الفلسفة الأولى (الهاء 1، 1026 أ 30) : الفلسفة هي ثيولوجيا.

من العلة إلى الوجود، ومن الوجود إلى الأوسيا، وإلى الأوسيا الأولى التي هي أوسيا مفارقة، تلك هي السبيل الأرسطية، فما الذي يصنع وحدة هذا التمشي؟ إنها الأطروحة الأساسية القائلة إنّ الوجود ليس جنسا يقسم إلى أنواع بل هو الوحدة التماثلية لسلسلة من المعاني تنتظم على دلالة أولى مأخوذة على أنها الدلالة المرجع. إنّ معاني الألفاظ ليست ملتبسة، ولكنها ملتبسة بروس هان [بالنسبة إلى معنى يكون المعنى القاعدة] : ذلك هو الرابط المنهجي للميتافيزيقيا كلّها. وفعلا، إن كانت الأوسيا هي معنى الوجود من جهة ما هو وجود، [343] فإنّ معنى الأوسيا سيتنظم بدوره تبعاً لسبيل منظمة من الأمثلة، يكون فيها الجوهر المفارق هو المثال الأول [le premier exemple].

كلّ هذا متناسق جد التناسق وكلّ ما أثبتته «فرنار ياغر» هو أنّ معنى المجموع ظهر في الآخر وبلغ ذروته في هذه العبارات من آخر مقالة الهاء 1 "لو لم يكن ثمة جواهر أخرى غير الجواهر التي كونتها الطبيعة، لكانت الفيزياء هي العلم الأول. ولكن إذا ما كان ثمة جوهر لا متحرك، فإنّ علم هذا الجوهر ينبغي أن يكون سابقا، ويكون هو الفلسفة الأولى،

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وهي فلسفة كلية على هذا النحو، بما هي أولى، وعليها سيكون تفحص الوجود من جهة ما هو وجود، أي ماهيته وصفاته التي له من جهة ما هو وجود، في آن".

غير أنّ هذا المقصد يبقى مقصداً ضبابياً جداً، لأنّ «أرسطو»، أولاً، قد تأدّى إلى إعطاء لفظ الوجود، لا فقط سلسلة من المعاني، بل أربع سلاسل.

(1) السلسلة المكونة للوجود في المقولات (الجوهر، الكيف، الكم، المكان، الزمان، وكل جهات الدلالات الأخرى المماثلة للوجود).

(2) الوجود بما هو عرض.

(3) الوجود بما هو الصادق.

(4) الوجود بما هو فعل وبما هو قوّة. وتتلوّر معاني الوجود على طريقة شجرية، بشكل ما، حول محور أن - أوسيا - أوسيا بُروتي (وهكذا يتحدث «ياغر» عن "فينومينولوجيا الوجود" تتطور انطلاقاً من القناعة أنّ الوجود ليس جنساً بل طيفاً من الدلالات ذات القرابة)؛ وتمثل فينومينولوجيا الوجود هذه، الحالة الأخيرة من تفكير «أرسطو» في الوجود (الهاء 2 - 4). [344]وعبارة أوسيا هي بدورها بؤرة انتشارية للمعاني، وإنّما الأولى في سلسلة منظمة من الأمثلة، ولكن بطرق متعددة: هي موضوع الأعراض، (الزاي 1) وإنّما المادة، وإنّما الصّورة، وإنّما المركّب العيني؛ وإنّما تماثلياً العرض الذي يقوم مقام الموضوع. بل إنّها الكلّي من جهة ما هو جوهر ثان. وبخاصّة فإنّ الأوسيا هي "أولى" بمعنيين: أولاً من جهة ما هي صورة بمعزل عن مادتها (الزاي 1032 7 ب1 - 4)، وأخيراً من جهة ما هي صورة عارية بذاتها عن كلّ مادة، (الجيم 3 1005، 35 - الهاء 1 1026 أ 10 - 31 السلام 7 1072 أ 32)، وهي بدورها تشير إلى الإله المتعقّل لمقالة اللام 7، كما تشير إلى المحركات اللامتحركة للام 8 والعقل الفعّال، «المفارق» للجسم، لكتاب النفس 4 III.

وهكذا تكون الميتافيزيقيا كتاباً مشحوناً شحناً بالبحوث الملحقة؛ وخطها المركزي معلّم بتقاطعات مستكشفه في كلّ اتجاه. وكل ذلك سهل وإن لم يكن سهلاً فهو على الأقل متناسق.

غير أنّه في ما أبعد من مسألة تناسق المقصد، تطرح مسألة استكمالها بالتمام. سيكون «أرسطو» بلغ إلى غاية مهمته لو أنّه بيّن بأي صورة "تكون الفلسفة الأولى فلسفة كلية لأنّها أولى"؛ لقد أشار إلى الوجهة فقط عندما وضع أنّ

كلية الوجود تتمثل في "تبعية" كلّ الموجودات إلى الموجود الأفضل منها؛
إلاّ أنّ رابطة الغائية - رابطة الجاذبية الغائية - التي فيها بدورها تتمثل هذه
التبعية، تبقى رابطة محاكاة خارجية للأكثر كمّالا من قبل الأقلّ كمّالا.
«أرسطو، جاهل جهلا بكلّ ما هو إعطاء أصلي للوجود [une donation
première d'existence].

لذلك تبقى وحدة الموجودات في الوجود وحدة هشة، أكثر هشاشة من
وحدة ما يقال عليه الوجود في [345] سلسلة المقولات. وتقوم كلّ أنطولوجيا
«أرسطو، على هذين "المرورين": من الوجود من جهة ما هو وجود إلى الجوهر،
ومن الجوهر الكامل إلى الجواهر الثانية. وهذان المروران يشيران إلى اللحظتين
اللتين يُعْنَم فيهما كلّ شيء في الأرسطية أو يضع.

ثبت المصطلحات

عربي-فرنسي

A

Accident	حادث
Acte	فعل
Acte pur	فعل محض
Agir	فعل
Âme	نفس / روح
Amour	حب
Anabase	معراج
Aphorisme	شذرة
Apologie	دفاع
Aporie	معضلة - شك
Apparaître	ظهور
Apparence (s)	مظهر / ظاهر / مظاهر
Arbitrage	ترجيح
Argument ontologique	دليل أنطولوجي
Argumentation	حجاج
Argument-preuve	دليل / حجة
Archê	أرخي / مبدأ
Athéisme	إلحاد
Atome	ذرة
Autre (L')	الآخر / الغير
Aveuglement	عمى

	B	
Bien		خير
	C	
Catégorie		مقولة
Causalité		سببية / عليّة
Causalité formelle		سببية صورية
Causalité finale		سببية غائية
Cause		سبب / علة
Commencement		بداية - بدء
Connaissance-connaître		معرفة
Contingence		العرض
Contingent		العرضي
Contradiction		تناقض
Contraires		متقابلات / أضداد
Convenance		ملاءمة
Conversion		انقلاب
Corruption		فساد
Cosmologie		كوسمولوجيا
Cosmos		كون / نظام
	D	
Diaporématique		منهج تحليل الشكوك
Déesse		آلهة / ربة
Définir		حدّ / عرّف
Définition		تعريف / حدّ
Degré		درجة / مرتبة
Démiurge		صانع / إله صانع
Démonstration		استدلال
Dénomination		تسمية
Désir		شوق / رغبة
Détermination		تعيين / تحديد
Devenir		صيورة

Dialectique	جدلية
Dialecticien	جدلي
Dieux infernaux	آلهة الجحيم
Différence	الاختلاف
Dignité	شرف / وجاهة
Discours	خطاب / قول
Divinité	الوهية
Donné	معطى

E

Effets-œuvres	آثار
Eléatisme	المذهب الإيلي
Élément	عنصر
En soi	ما في ذاته
Énergie	طاقة
Énigme	لغز
Épistémologie	ابستمولوجيا
Éristique	جدال / مجادلة / مرء
Eros	إيروس
Errance	ظلال
Erreur	خطأ
Espèce	نوع
Esprit	روح
Essence	ماهية
Étance	موجودية
Être	وجود / موجود / كيان
Être en tant qu'être	وجود بما هو وجود / موجود بما هو موجود
Être vrai	وجود حق
Êtres	موجودات
Expérience	تجربة

Expiation	تكفير
F	
Faire	إنشاء
Ferveur	حماسة / حمية
Fin	نهاية / غاية
Finalité	غائية
Fin-final-finaliste	غاية / غائي
Fini	متناهي
Fini-limité	متناه / محدود
Flux	سيل
Fondement	أساس
Force	قوة
Forme	صورة
G	
Génération	كون
Genèse	نشأة
Genre	جنس
Genres de l'être	أجناس الوجود
H	
Homéomères	متجانسات
Hymne-hymnique	إنشاد / نشيد / إنشادي
I	
Idée	مثال ج. مثل
Identification	مماهاة
Identifier	مهي
Immanence-immanent	محايثة / محايث
Immortalité	خلود
Immortel	باق / خالد
Inconditionné- anhypothétique	لا مشروط-
Indestructible	لا يندثر
Indéterminé-illimité	لا محدد

Individu	فرد/شخص
Individuation	تفريد
Infini	لامتناه
Initiation	رياضة/ دربة
Initiations	رياضات
Initié	مريد
Intelligible	معقول
Intuition	حدس
Ironie	سخرية
J	
Juste mesure	اعتدال
L	
Limite	حدّ
Loi	ناموس / قانون
M	
Matière	هيولى/مادة
Matière-matérialisme	مادة/ مادية
Mécanisme	آلية
Médiation	توسّط
Mélange	خليط
Même (Le)	الهو هو
Métaphysique	ميتافيزيقا / ما بعد الطبيعة
Méthode analogique	منهج تناسبي
Méthode aporétique	منهج معضلي
Méthode d'immanence	منهج المحايثة
Migration	ارتحال / هجرة
Monde	عالم
Monothéisme	توحيد
Monstration	إظهار
Mouvement	حركة
Multiple	كثير

Mystère	سر / لغز
Mystères	أسرار
Mystique	صوفي
Mythe	أسطورة

N

Nature	طبيعة
Nécessité	ضرورة
Négatif	سلب / سلبي
Nom	اسم
Non-être	لا وجود

O

Odyssée	أوديسه
Ontologie	انطولوجيا / علم الوجود
Opinion	ظن / رأي
Opinion droite	ظن صادق / مستقيم
Oracle	نبوءة
Ordre	نظام (صنف، مرتبة)
Origine	أصل
Ousia	أوسيا

P

Paradigme	أنموذج
Participation	مشاركة
Particulier	جزئي / خاص
Partie	جزء
Passivité	انفعالية
Pâtir	انفعل
Pensée de la Pensée	عقل العقل
Personnalisation	تشخيص
Phénomène	ظاهرة
Philosophie première	فلسفة أولى
Physis	فوزيس

Poésie-poétique	شعر / شعري
Pour soi	ما لذاته
Prédicat	المحمول
Preuve par les effets	دليل الآثار
principe	مبدأ
Privation	عدم
Problème	مشكل
Providence-providentialiste	عناية (قول بالـ)
Puissance	قوة
Purification	تطهر

Q

Qualité	كيف / نوع
Quantité	كم
Quiddité	مائية

R

Raison-Intelligence-Intellect-Logos	عقل
Réalisme	واقعية
Reconnaissance	اعتراف
Religion raisonnable	دين عقلي
Réminiscence	تذكر
Repos	سكون / ثبات
Reprise	استئناف
Ressemblance	شبه
Révélation	كشف

S

Sacré	مقدس
Schéma	مخطط / رسم / خطاطة
Schème (d'incohérence)	رسم (التهافت)
Science	علم
Séparé	مفارق
Signification	معني / دلالة

Singulier	فريد / مفرد
Sphère	كرة
Stade	طور
Sublime	جليل
Substance	جوهر
Substance première	جوهر أول
Suffisant	كاف
Sujet	ذات / موضوع
Symbole	رمز
Synopsis	بصر بالكل - إحاطة
Synthèse	تأليف
Système	نظام / منظومة

T

Techné	صناعة
Technique	صناعة
Théologie	ثيولوجيا
Tourbillon	دوامة
Tout	كلّ
Tout-totalité	كلّ / كلية
Transcendance- transcendant	تعال / مفارق
Transposition	نقلة

U

Un (L')	الواحد
Unité	وحدة
Universel	كلي
Un-multiple (l')	الواحد- / الكثير

V

Véritablement étant	موجود حقا
Vérité	حقيقة
Vivant Universel	حي كلي
Vrai	حق / صادق

فهرس الأعلام

Anaxagore	أناكساغورس
Anaximandre	أنكسمندرس
Anaximène	أنكسمينس
Aristote	أرسطو
Averroès	ابن رشد
Avicenne	ابن سينا
Apelt, Otto	آبلت، أوتو
Bekker, O.	أ. بـكـر
Brisson, Luc	لوقا بريسون
Brochard, V.	ف. بروشار
Budé, Guillaume	غ. بودي
Burnet, John	ج. بورنت
Chambry, Emile	أميل شمبـري
Damascius Damascenus	دامسقيوس
Deichgräber, Karl	ك. دايـشـغـريـبـر
Démocrite	ديمقريطس
Diels, Hermann	هـ. ديلز
Diès, A.	أ. دياس
Diogène	ديوجنس
Dumont, Jean-Paul	ج. بـ. دومون
Empédocle	انبادقليس
Epicure	أبيقور
Festugière, Paul	ب. فستوجيار

Gilson, Etienne	إ. جلسون
Goldschmidt, V.	ف. غولدشميدت
Guérault, M.	م. غيرو
Hamelin, Octave	أ. هاملان
Hegel, G. F. W.	غ. ف. ف. هيغل
Heidegger, M.	م. هيدغر
Héraclite-héraclitéen	هيراقليطس
Jaeger, Werner	فرنر ياغر
Kant-kantien	كانط - كانطي
Laërce, Diogène	ديوجينيس اللايرسي
Le Blond, Jean-Marie	ج. م. لوبلون
Mansion, Augustin	أوغستين مانسيون
Mansion, Suzanne	س. مانسيون
Moreau, Joseph	ج. مورو
Mugnier, René	ر. مونييه
Nietzsche, F.	ف. نيتشه
Nuyens, F.	ف. نويتز
Olympiodore	أولمبيودورس
Owens	أوينس
Pachet, P.	بيار باشي
Parménide-parménidéen	برمانيدس - برمانيدي
Pellegrin, Pierre	بلوغران، ب.
Philon	فيلون
Platon	أفلاطون
Plotin	أفلوطين
Pradines	برادين
Présocratiques	السابقون على سقراط / ما قبل السقراطيين
Proclus	برقلس
Protagoras	بروتاغوراس

Pythagoriciens	فیثاغوریون
Reinhardt, K.	ک. رینہارت
Rhode, E.	ا. رود
Robin, Léon	ل. روبان
Rodier, Georges	ج. رودی
Ross, D.	دافید روس
Seyden, Olivier	اولیفی سنایدن
Shorey, P.	ب. شوری
Simplicius	سمپلیسیوس
Socrate-socratisme-socratique	سقراط - سقراطیہ - سقراطی
Spinoza	سپینوزا
Stevens, Annick	آنیک ستیفنس
Saint Thomas	طالیس
Thalès	توما
Tricot, Jean	ج. تریکو
Wahl, Jean	جان فاهل
Wolkman-Schluck, K. H.	ک. ه. فولکمان شلوک
Xénophane	کزینوفانس
Zeller, Eduard	إدوارد تسیلر

الفهرس

غاية الدّرس ومخطّطه7

I. أفلاطون

القسم الأول: "الوجود الحقيقي" أو المثال

- الفصل الأول: مدلول الأيدوس الأفلاطوني 15
- الفصل الثاني: الماهية واللغة 21
- الفصل الثالث: العلم والماهية I. - "الظن" بما هو سلب العلم 29
- الفصل الرابع: العلم والماهية II. - "الظن المستقيم" وسيطا 39
- الفصل الخامس: العلم والماهية III. - "الوسيط" الرياضي 45
- الفصل السادس: العلم والماهية [الجزء الأخير] IV. - "كمال" العلم: التأمل 59

القسم الثاني: فكرة الوجود واللاوجود

- الفصل الأول: مسألة الوجود في برمانيدس 91
- الفصل الثاني: مظاهر نجاح الأفلاطونية وإخفاقها في السفسطائي 109
- الفصل الثالث: نشأة المحسوس في طيماوس 123

القسم الثالث: الوجود و"الإلهي"

- الفصل الأول: مشكل "الإلهي" والفلسفة السابقة على «سقراط» 139
- الفصل الثاني: "الإلهي" لدى أفلاطون 151

II. أرسطو

169.....مقدمة

القسم الأول : الوجود من حيث هو وجود

175.....الفصل الأول : التأويل "التكويني" لما بعد الطبيعة لأرسطو

187.....الفصل الثاني : الفلسفة: قصدها وذاكرتها

203.....الفصل الثالث : الفلسفة و"إحراجاتها"

211.....الفصل الرابع : موضوع "الفلسفة الأولى"

القسم الثاني : الوجود والجوهر

225.....مقدمة

229.....الفصل الأول : الجوهر المحسوس : الجوهر موضوعا

247.....الفصل الثاني : الجوهر المحسوس (تابع)

255.....الفصل الثالث : الجوهر والفرد

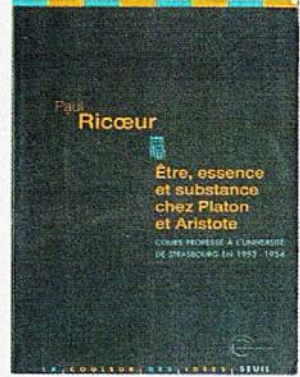
271.....الفصل الرابع : الجوهر "المفارق"

289.....ثبت المصطلحات

297.....فهرس الأعلام

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وأما أقرب غايات هذا الدرس ففهم أبعاد الجدل بين أفلاطون وأرسطو، وإدراك الأصل لإيقاع ما لفلسفتنا ضمن هذا الجدل. وإنه لمن المبتذل أن نقول إن هذا الإيقاع هو إيقاع فلسفة للماهية وفلسفة للجوهر. فذلك صحيح جزئياً. ولكن الإسهام الحقيقي لأفلاطون وأرسطو في الميتافيزيقا هو أبعد من ذلك. فأفلاطون ليس فقط منظر الصور أو المثل، وإنما هو ذاك الذي كان الأشدّ دحساً لأفلاطونية بدائية وساذجة قد تنتسب إلى نظرية المثل. ذلك أننا نشهد، بداية من محاوراة برمانيدس، تكوّن أنطولوجيا من الدرجة الثانية هي الخدمة الأفلاطونية الحقيقية لأنطولوجيا. وإنه ليتوجب علينا (لفهم ذلك) أن نفهم جيّد الفهم ما سنسميه أنطولوجيا الدرجة الأولى، وأن نعثر على الأسباب القوية جداً لنظرية المثل، مادام النظر في فكرتي الوجود واللاوجود لا يمثّل مردوداً من مردودات الأنطولوجيا الأولى، بقدر ما يمثّل وضعاً لأسسها موضع السؤال. ذلك ما يفسّر أننا سنتوقّف أولاً عند هذه الأنطولوجيا الأولى التي سنبحث عن تحليلها ضمن تبرير للكلمة الإنسانية أكثر ممّا نبحث عنه ضمن تفسير الواقع. فإنما لدى هذا المستوى تتكوّن فكرة «وجود حقيقي...» هو المثل تحديداً.



بول ريكور (1913 - 2005)

فيلسوف فرنسي معاصر. من رؤوس الفنونولوجيا والتأويلية في الفكر الفلسفي العالمي. من أهمّ مؤلفاته: التاريخ والحقيقة (1955)؛ في التأويل (محاولة في فرويد، 1965)؛ صراع التأويلات (1969)؛ الزّمن والسرد (1983)؛ العادل (1995)؛ الإنجيل فكراً (1998)؛ الذاكرة والتاريخ والنسيان (2000).

فتحى انقزّو - محمد بن ساسي - حبيب الجربي - محمد محجوب

يدرسون تاريخ الفلسفة القديمة والعربية والمعاصرة في جامعة تونس، وجامعة القيروان، وجامعة تونس المنار، ويبدلون أنفسهم لإنطاق الفلسفة مجدداً بالعربية.

